أنور خلّوف

نحو منطق إسلامي عقلي





نحو منطق إسلامي عقلي

• نحو منطق إسلامي عقلي
• أنور خلوف
• الطبعة الأولى: 2000

• دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق ـ ص.ب: 32105
هاتف: 6713079

أنـور خلوف

نحو منطق إسلامي عقلي



مقدمة

غالباً ما تلوذ الشعوب المقهورة بماضيها للبحث عما تستجمع حوله شتاتها لاستعادة سيادتها وحريتها. وقد تجد تلك الشعوب ما تبحث عنه في ثقافتها وعراقة حضارتها، أو فيما كانت قد حققته من اتساع سلطانها، أو في عقائدها. وقد تتداخل العوامل التي تستجمع بها الأمة شعبها، غير أن ما تستخدمه الشعوب لاستجماع أبنائها يكون وسيلة لتحقيق غايتها، بإزالة القهر عن كاهلها وتحقيق سيادتها وحرية أبنائها. وهذه الغاية هي التي تجب استمراريتها وتستوجب العمل الدائم في سبيل الحفاظ عليها. أما الوسيلة التي تستخدم لتحقيق تلك الغاية، فإن تبني أطروحاتها، كلياً أو جزئياً، هو رهن بقرار الشعب بعد تحقيق غايته، بامتلاكه لسيادته، وفي كل الأحوال، فإن الشعور بوجوب الالتفاف حول الوسيلة لا يبقى قائماً، بعد تحقيق الغاية، إلا بقدر ما تكون الأمة مهددة من جديد. إذ بعد تحقيق الغاية تأخذ الحياة مجرى سيرها الطبيعي، والذي تسعى فيه الشرائح

الاجتماعية الدنيا لتحقيق العدالة والمساواة، مع غيرها من أبناء شعبها، ويصبح هذا المسعى هو محور دعوة الناس للالتفاف حوله. فسيادة الشعب على أرضه وعلى نفسه هي غاية الشعب المستعبَد، وسلب تلك السيادة هو غاية مستعبديه. ولما كان سلب السيادة هو غاية المستعبدين، فإنهم ينزعون حيال التعامل مع من استعبدوهم إلى إحدى طريقتين، ذلك حسب مرامي الاستعباد. فإذا كان الاستعباد يرمي إلى تذويب السكان في بوتقة المستعبدين، أو طردهم كلية من ديارهم، فإنه يتم العمل على إكراه السكان على التخلي عن ثقافتهم وعقائدهم وأرضهم. وإذا كان يرمي إلى الربح المادي أو التسلط أو اتساع السلطان أو التمتع بالموقع الستراتيجي أو كل هذه العناصر مجتمعة، فإنه لا يضيره الإبقاء على شعور السكان بخصائصهم، كالثقافة والعقيدة والعرق، ما دام هذا الشعور لم يتعارض مع مراميه، لا بل يسعى المستعبد في هذه الحالة إلى جعل الشعور بتلك الخصائص أو بإحداها هو الغاية لدى السكان المستعبَدين. وبكلتا الحالتين يكون سلب سيادة الشعب هو غاية المستعبدين، لأنه بامتلاك السيادة تمتلك الأمة كافة الوسائل التي يمكن أن تستخدم للالتفاف حولها للحصول على تلك السيادة. قلت إن الاستعباد في أحد أشكاله لا يضيره الإبقاء على شعور السكان بخصائصهم، بل يسعى لجعل الشعور بتلك الخصائص أو بإحداها هو غاية الشعب المستعبد، وذلك لتحويل

توجهه عن الغاية الحقيقية التي هي السيادة، وهذا ما فعله معظم غزاة الديار الإسلامية أو الحكام في العالم الإسلامي عبر التاريخ. فأثناء حملته على مصر، حاول نابليون أن يوهم الشعب المصري أن الوسيلة التي تزيد من التفاف هذا الشعب لمقاومة الاحتلال، ألا وهي العقيدة الإسلامية، هي غاية الشعب. فأعلن في بيانه، الذي وزعه على الشعب المصري، أنه آتٍ لنشر الإسلام. ولو توهم الشعب المصري أن الغاية من المقاومة هي الحفاظ على العقيدة الإسلامية وصدق ادعاء نابليون، لما كان هناك من حاجة للمقاومة، ما دام أنه تم تحقيق تلك الغاية. كما أن السلطان سليم الأول العثماني اصطحب معه الخليفة العباسي عند غزوه لبلاد الشام ومصر لتسهيل مهمة احتلاله وإيهام السكان أن الغاية هي الحفاظ على العقيدة الإسلامية. وهو مثل نابليون مع تحقيق تلك الغاية لتحويل أنظار الشعب عن غايته الحقيقية بالسيادة. وليس السلطان سليم الأول المسلم أكثر صدقاً من نابليون المسيحي في إظهاره الحرص على العقيدة الإسلامية والحفاظ عليها ونشرها، لأن ذلك لا يهم الاثنين، كون إيمان الناس واعتقادهم لا يؤثر على غايتهما في الاحتلال وسلب السيادة.

وهذا هو حال معظم الحكام في العالم الإسلامي الذين يتبارون في إظهار أنفسهم على أنهم حماة للعقيدة الإسلامية، وجعل الأخذ بتلك العقيدة هو غاية الشعوب الإسلامية، مما يسهل

عليهم إبعاد تفكير الشعوب الإسلامية عن استلاب أولئك الحكام لسيادة تلك الشعوب، وتقرير مصيرها بنفسها. ولما كانت غاية المحتل أو الحاكم الظالم هي سلب سيادة الشعب وقهره للتمتع بثرواته أو موقعه، فإن الشعب المقهور، وإن لم يكن لديه ما يجتمع عليه فسيجد في ظلمه حافزاً لاجتماعه لتغيير ذلك الظلم. لذا نرى أن الشعب الواحد ذا العقائد المختلفة والذي يرزح تحت نير ظالم، تكون مقاومة ذلك الظالم هي محور وهدف النضال الذي يتوحد الشعب تجاهه، رغم تعدد العناصر المتخذة كوسائل لجمع شمل الشعب كالعرق أو العقيدة، ويضعف الشعور بالفوارق لدى ذلك الشعب أكثر مما كان عليه الحال قبل وقوع الظلم. فالعرب الفلسطينيون مثلاً مسلمين ونصارى متوحدو الهدف والغاية ضد الاحتلال الإسرائيلي، رغم الاختلاف في العقيدة التي يستمد منها كل منهم بعض شعاراته الداعية إلى مقاومة الاحتلال. إذ أن الاختلاف في العقيدة لم يحل دون توحدهم في الانتماء القومي. وعندما تعرض المسلمون البوسنيون للتهديد من قبل أبناء جنسهم الصرب النصارى تحالفوا مع الكروات النصارى الذين يختلفون عنهم في العرق والعقيدة، ولم يحل الاختلاف بين المسلمين البوسنيين والكروات النصارى دون اجتماعهم على مقاومة المعتدي. وهذا يرينا أن الشعب يجد دائماً ما يمكن أن يجتمع عليه أبناؤه لمقاومة الظلم، ففي حال لم يجد ذلك في العقيدة فإنه يجده

في الانتماء القومي، وفي حال لم يجده لا في العقيدة ولا في الانتماء القومي فإنه يجده في وجوب مقاومة الظالم، كما أنه قد يجده في كل تلك العناصر مجتمعة. ويتساوى الدفاع في دفع الظلم سواء كان الظالم دولة أجنبية أو حاكماً من أبناء الوطن.

وهدف المسلمين اليوم الذين يتعرضون للظلم بوجهيه الداخلي، المتمثل بالحكام، والخارجي المتمثل بالنظام الدولي الجديد، هو دفع الظلم عنهم وتحقيق الحرية لشعوبهم. وهم يتوسلون لتحقيق هذا الهدف بكل الوسائل المشروعة، ومن بين تلك الوسائل دعوى الناس للالتفاف حول الإسلام وإعطاء الأولوية لما تجتمع عليه الشعوب الإسلامية تجاه النظام الدولي، أو الشعب الإسلامي تجاه حاكمه، يجعل الوسيلة تحل محل الهدف.

إن التاريخ البشري يسير دائماً إلى الأمام، وعلى الإنسان يقع العبء الأكبر في صنعه. إن التوقف عند أزهى مراحل التاريخ عند تحققها معناه الإيذان بالانكفاء. كما أن التطلع إلى أزهى مراحل التاريخ الماضية والسعي لإعادة الحاضر إليها معناه السقوط، لأن الظروف التي تشكل فيها الماضي هي غيرها في الحاضر والمستقبل. وكما أن الإنسان هو الذي يصنع تاريخه ويسير به إلى الأمام بالسعي الدائم لتجاوز ما حققه، إلى ما هو أكثر تقدماً، فإن الإنسان كذلك هو الذي يجعل تاريخه ساكناً، لا بل يعود إلى الوراء، وذلك عندما يكتفي بما حققه، أو يظهر أنه

يستطيع إعادة الحاضر إلى الماضي الزاهي، حيث يصبح الحاضر عندها أكثر ظلاماً، ويفقد الماضي بريقه لدى النفوس.

إن تاريخ الحضارة البشرية هو تاريخ الشعوب التي أنجزت الجديد، والشعب الذي لا يعمل على إنجاز الجديد ويساهم في صنع التاريخ يبقى تابعاً لمن يصنعه. وتسعى الفئات ذات النظرة التقدمية للتاريخ إلى تخطي الواقع إلى أمام أو جعله متناسباً مع واقع التطور الحاصل في الأماكن الأكثر تقدماً من العالم، وذلك حسب حال تقدم كل مجتمع. فالشعوب المتقدمة تتخطى واقعها إلى الأمام بإنجاز الجديد. والشعوب الأقل تقدماً تسعى لتخطي واقعها وجعله متناسباً مع تطور الشعوب المتقدمة عليها، حتى تتمكن من أن تصبح من تلك الشعوب وتساهم في صنع التاريخ البشري بفاعلية أكبر. وغالباً لا ترحب القيادات السياسية للشعوب المتقدمة والمستفيدة من تقدم شعوبها بلحاق الشعوب المتخلفة عنها بها وذلك للإبقاء على امتيازاتها إزاء شعوبها وإزاء الشعوب الأخرى، لأنه عند فقدانها لامتيازاتها لدى الشعوب المتخلفة عنها فإنها ستعمل على تحقيق تلك الامتيازات على حساب شعوبها، مما يضطر تلك الشعوب إلى البحث عن بدائل أفضل لتلك القيادات. فالمواطن الأمريكي مثلاً لا فرق لديه كثيراً في الظروف السياسية الحالية سواء حكم الجمهوريون أم الديمقراطيون ما دامت متطلبات الحياة المادية والمعنوية متوفرة لديه في أحسن صورها ـ

عدا السود على الأقل - تقريباً لهذه الفترة من التاريخ. لذلك يكفي أن يكون المرشح للرئاسة أجمل من منافسيه لينجح في الانتخابات. إلا أنه عندما تنقطع سبل زيادة رساميل أصحاب القرار في السياسة الأمريكية من الشعوب الأخرى فإنهم سيتطلعون إلى زيادتها على حساب شعبهم أكثر من ذي قبل، مما سيضطر المواطن الأمريكي إلى تحديد اختياره لمناصب المسؤوليات بما يتلاءم والمحافظة على حقوقه. ونحن كعرب وكمسلمين من الشعوب التي تحرص قيادات الدول المتقدمة على عدم تقدمنا، وذلك للإبقاء على تسخير مواردنا لصالحها. وهذا أحد الأسباب العامة لازدياد الهوة اتساعاً بين تخلفنا وتقدم الغرب. وإذا لم نعمل على إظهار الخلل وإصلاحه فإن اتساع الهوة سيزداد أكثر فأكثر، بحيث تزداد استحالات اللحاق بالغرب عمقاً واتساعاً. ففي إحدى المقابلات التليفزيونية مع الدكتور صادق جلال العظم، وخلال إجابته عن سؤال حول تقدم الغرب وتخلفنا، مثّل للحالة التي نعاني منها بالمثال التالي، فقال: لنفرض أن هناك قبيلتين متساويتين من حيث مستوى التطور واكتشفت إحداهما النار فإنها باكتشافها تحقق سبقاً علمياً على القبيلة الأخرى، يساعدها على تطوير نوعية غذائها وتحسين صناعتها وتطوير وسائل قتالها، وبالتالي تفوقها على القبيلة الأخرى، فإذا عملت القبيلة الأخرى على اكتشاف النار دون أن ترفض الأساليب والوسائل التي استخدمتها القبيلة

المكتشفة للنار فإن فارق التقدم بين القبيلتين يكون فارقاً زمنياً، أي فارقاً يمكن أن يزول، وزواله رهن بالزمن الذي احتاجته القبيلة المتخلفة لاكتشاف النار. أما إذا رفضت القبيلة المتخلفة الأساليب والوسائل التي استخدمتها القبيلة الأخرى في نفس الوقت الذي منعت فيه القبيلة المتقدمة تلك الأساليب والوسائل من الوصول إلى القبيلة المتخلفة، فإن الفارق بين القبيلتين يصبح فارقاً بنيوياً مستحيل التجاوز، وهذا هو واقع الحال لدينا كمسلمين. إذ أن الفارق في المستوى بيننا وبين ركب الدول المتقدمة هو فارق بنيوي، يشمل كل البنى التي تقوم عليها الحضارة الحديثة، وأهم تلك البنى: الديمقراطية وحرية التفكير.

إن الدول المتقدمة لم تنتق من الوسائل والأدوات التي تستخدم لبناء الحضارة، تلك التي أنتجتها شعوبها فقط، بل اعتبرت كل دولة منها أن الإبداع والخلق الإنساني وخاصة المعنوي منه هو ملكية عامة على المستوى العالمي، ليس حكراً للشعب الذي أبدعه، كما أنه ليس ممنوعاً على أحد العمل بموجبه. لقد كان المدخل إلى الوصول لذلك التقدم الذي أحرزه الغرب هو الديمقراطية التي أبدعتها شعوبه واقتبستها عن بعضها. ولم يتم ذلك الإبداع إلا بعد أن تم توضيح العلاقة بين السياسة أو الدولة والدين، بحيث أعطي كل منهما حرية العمل في مجال تخصصه. وحول توضيح هذه العلاقة، إضافة إلى وجوب الأخذ أو

عدم الأخذ بالتراث أو بأساليب الغرب المعاصرة، يدور الصراع في عالمنا العربي والإسلامي تحت عنوان التراث والمعاصرة، فالبعض يرى وجوب الأخذ بأساليب الغرب كاملة والبعض يرى وجوب رفض تلك الأساليب والأخذ بالتراث المتوائم مع الدين، والبعض يرى ما هو بين بين. إلا أنني أرى أن الدول المتقدمة لديها قاسم مشترك رئيسي، وهو الديمقراطية وحرية التفكير - وهذا ما يفسح في المجال للأخذ بأساليب العقل والعلم - بغض النظر عن المعتقدات الخاصة لدى شعوبها. إنه ما من دولة متقدمة في العالم تقوم سياستها على قمع مواطنيها، كما أنه ما من دولة متخلفة أو غير متقدمة في العالم تقوم سياستها على حرية مواطنيها. إن التقدم أوالتخلف ليس صفة ملازمة لأحد. لذلك نرى أن هناك نخبة من خيرة الخبرات العلمية أو العلماء العرب والمسلمين يساهمون في تقدم الغرب، بما يشاركون فيه مواطنيه بأبحاثهم وإبداعاتهم. وقد استطاعوا ذلك عندما توفر لهم المناخ الملائم الذي عجزت عن تقديمه لهم أوطانهم. وإن نوازع مثل هؤلاء العلماء ليست نوازع غربية، وهم يعتزون بانتمائهم لدينهم وأممهم، إلا أنهم ينهجون منهج العلم الذي هو ليس ملكاً لأحد، وبالتالي تجاوزوا موضوع الصراع بين التراث والمعاصرة، فلم يقيدهم التراث كما أنهم لم يشعروا بأنهم أتباع للغرب.

لسنا وحدنا من يملك ديناً وتراثاً. إن كل شعوب الدول المتقدمة تملك مثلما نملك، وكل شعب حافظ على عقيدته الدينية وتراثه، في نفس الوقت الذي حقق فيه تقدمه. نحن نريد لشعوبنا أن تتخطى واقعها وتلحق بركب التطور الحاصل في العالم. وإن الأخذ بأساليب العقل والعلم هو الذي يفضي إلى التطور، بغض النظر عما إذا كان الغرب والدول المتقدمة عموماً أخذ بتلك الأساليب أم لم يأخذ. وإذا ما توافق مسلكنا في الأخذ بتلك الأساليب مع ما سلكه الغرب لا يعني هذا أننا خالفنا التراث، لأنه لا شيء يلزمنا بالأخذ إلا بما كان صالحاً للعصر الذي نعيشه. إن الشيء الذي يتحقق في الواقع موافقاً للعقل ومصلحة البشر هو الذي يرتضيه الله. وإذا كان حالنا اليوم يتطلب التغيير للأحسن لما نعانيه من التخلف والضعف، فإن التغيير للأحسن أو الأسوأ في دنيا الإنسان أو في آخرته هو مسؤولية ذلك الإنسان كفرد أو كجماعة، فإن غيّر ما في نفسه لتحسين واقع حياته التي يعيشها، بأن رفض أسباب تخلفه وأخذ بالأسباب المؤدية إلى تحسين واقع حياته في الدنيا تحسن هذا الواقع، وإن أخذ بالأسباب التي تؤدي إلى النعيم في الآخرة دخل الجنة، والله تعالى يقول: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[1]. وليس هناك ارتباط بين الأسباب الدنيوية والأسباب الأخروية، ما دام الإنسان يسلك طريق العقل. أي أنه بإمكان الإنسان أن يأخذ بالأسباب التي

تؤدي إلى تحسين حياته الدنيوية، دون أن يأخذ بالأسباب التي تؤدي لتحسين حياته الأخروية، فيسعد في الدنيا ويشقى في الآخرة والعكس صحيح. ولا أدل على ذلك من أن معظم شعوب الأرض المتقدمة والسعيدة في دنياها، غير آخذة بالأسباب الأخروية، التي توصل في الآخرة إلى النعيم وذلك من وجهة نظرنا كمسلمين على الأقل. أما إذا فهم أن تغيير ما في النفس على أنه يخص الإيمان فقط، أي إعادة النظر بمدى التزامنا بعقيدتنا الناظمة لأمور الدنيا والآخرة، فإن هذا الفهم يتجاهل حقائق الواقع و يتناقض مع نفسه، لأنه في الوقت الذي يؤمن بأنه ﴿وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾[2] ﴿وما تسقط ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾[3] يؤمن بأن تغيير ما في نفس القوم يعود لهم، وإن تغيير الله لما فيهم أو عدم التغيير هو قرار البشر، وذلك بتغيير ما في أنفسهم أو عدم تغييره.

إن مسؤولية دفع عجلة التقدم لا يقع على عاتق الذين يدعون مباشرة للأخذ بأساليب الماضي وحدهم، بل يقع العبء الأكبر من تلك المسؤولية على عاتق الذين يدعون الإيمان بوجوب الأخذ بأساليب العقل والعلم، وفي نفس الوقت، ما زال أسلوب تفكيرهم لا يختلف عن أساليب التفكير السائدة، أو يرون أنه لا حاجة لبحث تلك الأساليب مع أنها هي التي تتحكم في تحديد نوعية العقل في عالمنا العربي الإسلامي.

بعد أن كتبت موضوعي الأول ـ القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي ـ رأيت أن أستكمله بموضوع آخر، أبين فيه أن سبب ابتعاد الذهنية السائدة لدى المسلمين عن الذهنية العلمية، لا يكمن في العقيدة الإسلامية، وإنما في الأشخاص المؤمنين بالفكر الذي فُرض عليهم على أنه العقيدة نفسها، ولا يخرج عما يقتضيه العقل ومن ثم صُوِّر الاعتراض على هذا الفكر الذي هو فهم للدين من وجهة نظر معينة، كأنه اعتراض على الدين ذاته، وكأن الدين الإسلامي حكر لفئة معينة، لا يحق لأي مسلم أن يبدي رأياً فيه دون إذن مسبق منها، وهي لا تأذن له إذا أبدى رأياً يخالف فيه فهمها للدين. إن هؤلاء الذين جعلوا من أنفسهم أوصياء على الدين دون أن تكون هناك مشروعية لهذه الوصاية لهم الأثر الأكبر في سيادة التفسير الجامد للنصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية، بحيث جعلوها نتيجة لهذا الجمود تناسب العصر الذي قيلت فيه فحسب. ولو كان فهمهم لهذه النصوص مستنداً إلى العقل الذي هو قبس من الله تعالى ويقر بالتطور، لأصبحت تلك النصوص أكثر انسجاماً مع روح العصر دون أي خروج عن جوهر الإسلام. إن المفارقات في مواقفهم أنهم يقبلون أن يسمعوا رأياً في الدين لشخص ليس ضليعاً في أمور الدين، وقد لا يتفق هذا الرأي مع فهمهم الخاص للدين، لكنهم يغضون النظر لأن رأي مثل هذا الشخص لا يشكل خطراً على وصايتهم، في

حين أن رأياً أقل مخالفة لإنسان ذي معرفة اختصاصية بالدين يجابه بالاستنكار الشديد بل باتهام مبدي هـذا الـرأي بـالكفر صراحـة، لأنه يشكل خطراً على مـا يعتقـدون أنـه وقـف عليهـم وحدهـم. وموقفهم من نصر حامد أبو زيد خير مثـال علـى مـا نقـول. وممـا يدعو إلى الأسف أن يقف في الجهة المقابلة لمن يدعون أنهم الأصل دون غيرهم أو أنهم الأصوليون وهم الذين يمنعون كما أشرنا مـن قبل أي حديث يخرج عما تقتضيه أصوليتهم، أقـول ممـا يدعـو إلى الأسف، بل إلى الأسى أن يدعي الوقوف في الجهة المقابلـة لهـؤلاء بعض من يدعي الاستنارة في الوقت الذي يرون فيه أن الحديث في الأمور الدينية يضعـف وحـدة الأمـة، أو أنـه إلهـاء للجماهـير عـن مشكلاتها الحياتية.

وجواباً على اعتراضهم الأول ـ حول أن الحديث في الأمـور الدينية يضعف وحدة الأمة ـ أقول: أن الفكر الديني السائد يشكل الخلفية الفكرية لكثير ممـن يدعـون الاسـتنارة في المجتمعـات الأقـل تطـوراً كمجتمعنـا. فمـا أكـثر الأطبـاء والمهندسـين الذيـن تلقـوا علومهم في الغرب، لكنهـم في قـرارة أنفسـهم لا يؤمنـون بصحـة المعلومات التي تلقوها، إذا ما تعارضت مع الفهـم السـائد للديـن، رغم أنها مؤيدة بالتجربة والبرهـان. أمـا الجـواب علـى الاعـتراض الثـاني الـذي يـرى أصحابـه أن البحـث في الأمـور الدينيـة إلهـاء للجماهير عن مشكلاتها الحياتية، فأقول أنه في الوقت الذي يدعـو

فيه أصحاب هذا الرأي إلى ذهنية أقرب إلى الذهنية العلمية، فإنهم يستاؤون من تبيان بعد الذهنية السائدة عن الذهنية العلميـة، لعـدم إيلائهم تلك الذهنية أية أهمية، وكأنها لا أثـر لهـا في حيـاة النـاس وأنها تزول بزوال أنظمة القمع في العالم الإسلامي، وكأنـه بـزوال أنظمة القمع سينقلب تأييد الجماهير الإسـلامية رأسـاً علـى عقـب لمصلحتهم. وكأن النظام الدولي الجديـد ليـس لـه اعتبـار في إعاقـة رغبات شعوب العـالم الثـالث الـتي لديهـا ثـروات ماديـة، وتتمتـع بمواقع استراتيجية، عن امتلاك مصائرها وتحقيـق الحريـة لشـعوبها، إذا ما تعارضت تلك الحرية مع مصالح القائمين على ذلك النظـام. إن كلاً من أصحـاب الرأيـين السـابقين يسـاهمون في إبقـاء تلـك الذهنية بشكل غير مباشر إذ ما الفرق بين أن يحظر عليك المتشـدد أو الأصولي التحدث خلافاً لما أباحـه لـك، وبـين أن يسـتنكر مـن يخالفه تفكيره ممن يدعـي الاسـتنارة التحـدث بمـا يبيحـه العقـل في المجـال الديـني، ويـترفع عـن الإطـلاع أو الخـوض في مثـل تلـك المواضيـع؟ إن الفـارق بـين الاثنـين هـو فـارق في الدرجـة إذ أن المتشدد يمنعك بالقوة إن استطاع، بينما الآخر يمنعك بالاسـتنكار. إضافة إلى ذلك فإن المتشدد منسجم مع أطروحاته الفكرية، بينمـا الآخر متناقض معها.

إن الإحبـاط الـذي يعـاني منه المسـلمون حاليـاً، بسـبب السياسة العالمية المتحكمـة في مصـائر الشـعوب، أضعـف إلى حـد

كبير كل القوى السياسية غير الدينيـة، بينما لاقت الأطروحات الدينية السياسية تأييداً واسعاً مـن الجماهير الإسلامية، مما جعل طموح أصحاب تلك الأطروحات طموحاً أكبر باستلام السلطة السياسية في أكثر من دولـة إسلامية. لا بل إنهم استلموا تلك السلطة فعلاً في بعض الدول فكيف يتيسر للمثقفين من ذوي النزعات الديمقراطية، الذين يستاؤون من التحدث في مجال الدين أن يبينوا للناس أن مواجهة الواقع الحالي، ليس في الأطروحات الدينية السياسية، إن لم يكونوا يعلمون أي شيء عن مضمون تلك الأطروحات؟ إن أحكم الحكماء من يدرك جهله، لذا علينا جميعاً أن نتحرى مواطن الضعف في تفكيرنا. وإذا كان الفهم السائد للإسلام بعيداً عن الفهم العقلي، فحري بنا أن نطلع على ذلك، وندركه لنستطيع تبيانه إذا كان لدينا الحكمة الكافية، لأن الأطروحات الدينية السياسية قائمة على هذا الفهم. إن فهم فكر الآخر هو الذي يبين مواطن الضعف فيه، أما التعالي عليه، فإنه يبين مواطن الضعف في فكر المتعالي، وأن الآخر لديه ما يقوله دائماً مما لا يعرفه الأنا ومن المؤكد أن ما لديه يأخذ به كثيرون. إن تاريخنا الفكري العربي الإسلامي هو تاريخ رفض فكر الآخر. ومع ظهور نزعات علمانية منذ بدايات القرن الحالي رفض كل من المتشددين الدينيين من جهة وذوي النزعات العلمانية، من جهة أخرى، فكري بعضهما وارتدى الاختلاف بينهما طابع

الصراع في أحيان كثيرة، واكتفت كل من الفئتين بالتعالي على فكر الفئة الأخرى، أو تحقيره دون أن تفهمه، فكانت الفئات التي ترتدي الطابع العلماني تتوهم أنها تصبح في موقع فكري أرفع عند وصفها للمتشددين الدينيين بالغيبيين، بينما كان المتشددون الدينيون يرون أن في وصفهم لتلك الفئات بالملحدة يعد تحقيراً لها. ونظرت كل فئة للأخرى على أنها عدوة للشعب أو الوطن. وقد أثمر هذا الصراع بين الفئتين، في ظل الظروف المرافقة له، عن انتصار الحكام، وسقوط فئتي الصراع، مع بعض الاستثناءات الشكلية. إلا أن الأرضية الفكرية للشعوب الإسلامية والموازين الدولية المرافقة لهذه الفترة هي في صالح المتشددين الدينيين أكثر مما هي في صالح مخالفيهم في الفكر، إذ أنه مع بدايات تشكل النظام الدولي الجديد بدا المستقبل مظلماً لكافة شعوب العالم الثالث. ورأت فئات واسعة من الشباب في المجتمع الإسلامي أن الخلاص يكمن في أطروحات المتشددين الدينيين. وقد ساعدت على ذلك تلك الأرضية الفكرية التي تتملك عقول المسلمين. إلا أنه بالعودة إلى مجريات التاريخ نرى أن كلاً من الفئتين قدمت ما أمكنها تقديمه في سبيل الدفاع عن الوطن. فالإخوان المسلمون والقوميون والشيوعيون، ساهموا جميعاً في النضال ضد الاحتلال الإنكليزي لمصر، وضد الاحتلال بشكل عام في أكثر من بلد عربي وإسلامي. واليوم بعد انكفاء القوى ذات الطابع الفكري غير

الديني، فقد وقع عبء مقاومة الاحتلال وأحياناً مقاومة ظلم الحكام على كاهل القوى ذات الطابع الفكري الديني كما هو الحال في جنوب لبنان، والضفة الغربية من فلسطين وفي إيران إبان حكم الشاه. وهذا يبين أن القوى ذات الطابع الفكري الديني، مثلها في ذلك مثل مخالفيها في الفكر في مجال حب الوطن، فهم ليسوا أعداء له وإنما هم أعداء لأسلوب النظام الذي يحكم به الوطن. ـ إن لم يكن أسلوبهم وهذا هو حال مخالفيهم في الفكر في العا لم الإسلامي ـ أي أنهم أعداء للديمقراطية وليس للوطن. ولو تخلوا عن مثل هذا الطرح، لأصبح شأنهم في ظل حكم ديمقراطي شأن غيرهم من الأحزاب الوطنية، وفي حال فوزهم بالسلطة سيقر مخالفوهم لهم بالشرعية، دون أي استنكار وإن رأوا أن أطروحاتهم لا تسمح بتخطي واقع التخلف، لذا يجب العمل على تغيير الموقف لكل من الفئتين تجاه الأخرى، بحيث يتم القبول المتبادل بوجود الرأي الآخر ونضال الجميع من أجل تحقيق الديمقراطية التي في ظلها يتقرر اختيار الناس لمن يرون أنه الأفضل.

وعلى الرغم من أن الأساليب التي يلجأ إليها الأصوليون في الصراع مع المحتل لا يجوز إلا أن تكون مستنكرة، فإنها تلقى قبولاً لا بل سروراً لدى الجمهور. وهذا التناقض في مشاعر الجماهير بين أن تستنكر عملاً وتسر لحدوثه في آن واحد، يعود إلى أن الإنسان يرفض قتل الأبرياء بشكل عام، وحيث أن الطرف

المعتدي والمدعي للديمقراطية، هو المبادر إلى القيام بتلك الأعمال المستنكرة، تحت راية النظام الدولي وتأييده، فإن الشعور بالسرور، لقيام الطرف الأضعف والمعتدى عليه بمثل ذلك يكون أمراً طبيعياً لدى الشعوب المقهورة. فمثلاً عندما تقوم إسرائيل بعملية اجتياح كاملة لمدينة عربية، أو دولة عربية وتزهق في اجتياحها من الأرواح، أكثر مما تزهقه آلاف العمليات التي يقوم بها الفلسطينيون، فإن ذلك لا يستنكر دولياً بمثل ما تستنكر عملية يقتل فيها أحد المدنيين اليهود على يد فلسطيني. إن إسرائيل تعامل الفلسطينيين كدولة محتلة، فتقتلهم وتهدم بيوتهم إلا أنها تريد منهم أن يعاملوها وكأنها دولتهم الشرعية، وإلا كانوا إرهابيين، وأمريكا - (حامية حقوق الإنسان والديمقراطية في العالم!!!) - توافقها على ذلك تماماً، لذا فإن الديمقراطية التي ننشدها، يجب أن تكون غير ديمقراطية أمريكا وإسرائيل. إن الديمقراطية التي ننشدها، يجب أن تكون مفيدة لنا أولاً وغير ضارة بالآخرين ثانياً. أما الديمقراطية الأمريكية والإسرائيلية تجاه الآخرين على نطاق العالم ليست بعيدة كثيراً عن (الديمقراطيات) الموجودة في أكثر بلدان العالم الثالث تجاه شعوبها، حيث الحرية للحاكم وأجهزته في نهب ثروات الشعب وقمعه، وفي الديمقراطية الأمريكية الحرية للحاكم ومواطنيه في نهب ثروات الشعوب الأخرى واضطهادها. إن الديمقراطية الأمريكية تتعامل مع حكومات شعوب العالم

الثالث بشكل أفضل، بقدر ما تؤمن تلك الحكومات مصالحها ـ مصالح أمريكا ـ بغض النظر عن احترام حقوق الإنسان من قبل تلك الحكومات. وإن إحلال حكومات ديمقراطية، بدل تلك الحكومات المؤمنة للمصالح الأمريكية، يتناقض مع تأمين تلك المصالح، لأنه ما من شعب حر في العالم إلا ويسعى لامتلاك ثرواته. لذا فإن الشكل الحالي للديمقراطية الأمريكية هو ضد امتلاك الشعوب لثرواتها لأن في امتلاك تلك الثروات من قبل الشعوب حرمان أمريكا منها.

عدم انتهاء الدين بانتهاء استثماره سياسياً

يقول الحديث النبوي: (عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»)[4]. والحديث لا يسن تشريعاً، ولا يحلل أو يحرم شيئاً، وإنما يقرر حقيقة واقعة تتعلق بالإنسان عند ولادته، وهذا القرار يعجز عنه إلا من أوتي الحكمة. والفطرة الواردة في الحديث هي كل ما يلبي احتياجات الإنسان الطبيعية إذ أن الإنسان فطر على الإيمان والغذاء وحرية التفكير، وما فطر عليه هو ما يرى أنه يصح به جسده وعقله. لذلك فإن الإجابة عن تساؤلاته يعد أمراً مشروعاً ليطمئن إلى أن ما يجري في الكون، رغم ما يبدو من غرائبه، لا يجري إلا بنظام، وأن ما يبدو لنا غريباً وعجيباً هو أمر

طبيعي إذا أمعنا النظر في أسباب حصوله، لأننا سندرك أن هناك قوة مسؤولة عن مجريات الكون وكل من يقر بهذه القوة يكون ما زال على الفطرة التي ولد عليها ـ ونحن كمسلمين نرى أن الإنسان يولد على فطرة الإسلام ـ لكن رؤية الجيل السابق لكيفية تلك الفطرة هي التي تحدد رؤية الجيل اللاحق لها. فمعتنقو الديانات السماوية ومعتنقو الصابئة والمجوس* أخذوا بالفطرة التي كان عليها آباؤهم، إذ أنهم يقرون جميعاً بوجود خالق غير أن الجيل السابق ـ الآباء ـ حدد للجيل اللاحق ـ الأبناء ـ كيفية هذا الخالق لأن كلاً من تلك الفئات ترى الخالق بالمنظار الذي تستخدمه، وبالتالي فإن وضوح معرفة الخالق تختلف باختلاف المنظار المستعمل. وهذا ما عبر عنه الحديث السابق الذي بين أن اعتقاد الأبناء تابع لاعتقاد الآباء، إذ هم الذين يهودونهم أو ينصرونهم أو يمجسونهم. فكلما كبر الأبناء ازدادت ثقافتهم الناهلة من منهل ثقافة آبائهم حتى يصبحوا يرون ما اعتقده الآباء هو ما فطر الله عليه الإنسان، وهو ما يلبي الاحتياجات الروحية بصدق أكثر وهذا ما يولد لديهم الشعور بالتفوق العقيدي والعجب من مخالفيهم المعتنقين لعقيدة أخرى، كيف لا يوافقونهم

---

* الصابئة والمجوس لم يتغير إيمانهم إلا بقدر ما فرضته الظروف السياسية والاجتماعية، وغالباً ما تأقلموا مع تلك الظروف ببعض التعديلات التي أجروها على عقائدهم.

رأيهم الصحيح. وشيئاً فشيئاً، مع المراقبة المستمرة والتوجيه، وأحياناً القسر، يصبح شعورهم يقيناً لديهم يجعلهم يعتقدون بصوابية أنهم ما اعتنقوا عقيدتهم إلا عن اقتناع، ولو اقتنعوا بصوابية غيرها لاعتنقوها وهذا هو حال كافة أصحاب الديانات. ونحن كمسلمين نشعر بالثقة والاعتزاز بأن ما فطرنا عليه هو الأسلم والأصح، لكن هذا الشعور يجب أن لا يوقعنا في سذاجة التفكير، بحيث نعتقد أن العالم مقبل على اعتناق الإسلام لكون حقيقته بادية للعيان. لأن ما نشعر به يشعر بمثله كافة أصحاب الديانات الأخرى بدليل أن ا لله بعدما بين في كتابه أن الإسلام هو الدين الحق أبقى الحكم له في الآخرة على معتنقي تلك الديانات أي أنهم باقون في الدنيا، ولن يغيروا دياناتهم إلا بقدر ما تفرضه الظروف، قال تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن ا لله يفصل بينهم يوم القيامة﴾[5] وقال أيضاً: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن با لله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[6]. وحيث أن هناك عقائد عديدة غير الإسلام باقية، فإنه من الطبيعي أن يكون لأتباع كل عقيدة ضوابطهم الخاصة التي يخضعون لها، فيما هو مباح وما هو محظور، ليعملوا بالمباح ويتجنبوا العمل بالمحظور، أو يتحملوا تبعات العمل بموجبه. وعدا الضوابط التي تحددها نصوص العقائد لأتباعها فيما

يتعلق بجوهر العقيدة، فإن بقيــة الضوابـط تتمتـع بخاصيـة التطـور، وفقـاً لتطـور المجتمـع ورقيـه، وذلـك خلافـاً لضوابـط التجمعـات الأخرى غير البشرية، حيث تبقى الضوابط لديها مرتبطة بالغريزة، وثابتة ما لم يتدخل الإنســان بتعديلهـا بالتربيـة. وتلعـب القيـادات السياسية للمجتمعات دوراً رائداً في تعديل دائـرة المبـاح والمحظـور سلباً أو إيجاباً، بحيث تعدلــه قيـادات الظـلام والقمـع سـلباً خلافـاً لرغبة الشعوب، وقيادات الاسـتنارة والديمقراطيـة إيجابـاً بمـا يتفـق ورغبة الشعوب. ودوام التعديل الإيجـابي رهـن برضـاء النـاس أمـا التعديل السلبي فدوامه رهن بالقمع. ولا يتمتع كـل مـن المبـاح أو المحظـور بنفـس الدرجـة مـن الإباحـة أو الحظـر، إذ كلمـا اقـترب أحدهما من الآخر ازداد تأثراً به. ففــي مجتمعاتنـا الإسـلامية مثـلاً بعض الممارسات الخاصة للإنسان هي من المباح كتناول الطعام أو القيام بالعمل عند توفره، كمـا تبـاح بعـض حريـة التفكـير إلا أن إباحة الأخيرة ليـس بنفـس درجـة إباحـة تنـاول الطعـام أو القيـام بالعمل، وبذا نقترب من المحظور. وكذلك الأمر في مجال المحظــور، فمثلاً تناول لحـم الخـنزير أو الإفطـار في رمضـان أو ظهـور شـعر المرأة، هي من المحظورات، وكذلك قتل النفس التي حرم الله قتلها ـ أو تعذيبها ـ. إلا أن حظر قتل النفس ليـس بنفـس درجـة حظـر الإفطار في رمضان أو ظهور شعر المرأة، وبذا تقـترب مـن المبـاح. فالحاكم ينفذ الحظر بإقامة الحد على مــن أفطـر في رمضـان مثـلاً،

لكنه لا ينفذه بنفس الدرجة تجاه قتل النفس، فهو يقتلها عندما تعارضه في أسلوب حكمه. والمباح والمحظور في المجتمعات الإسلامية، هو نفسه تقريباً لم يتطور منذ فجر الإسلام وحتى اليوم، رغم تبدل ظروف الحياة الاجتماعية. إن إنسانية الإنسان تتسع أكثر كلما اتسعت دائرة المباح وضاقت دائرة المحظور حتى يصبح المحظور ضمن إطار ما يرفضه كل المجتمع ـ إلا الشواذ ـ بحيث يصبح الإنسان ممارساً لحريته في فضاء المباح الفسيح. ومنع الإنسان جزئياً من ممارسة حريته التي يقرها المجتمع يضعه في دائرة الوصاية، وفي حالة المنع الأوسع يضعه في دائرة التسلط والقمع، ويصبح الإنسان في حالة ثبات قمعي عندما يحاسب على ما هو مباح بداهة على أنه محظور، كأن يمنع من التفكير مثلاً. وهذا هو حال غالبية الشعوب الإسلامية، مما يسوغ لغير المسلمين القول بأن ما تعانيه المجتمعات الإسلامية من قمع وتخلف، هو بسبب العقيدة الإسلامية، حتى لقد أصبح بعض المسلمين اليوم يشعرون بأن لهذا القول ما يسوغه. ولو تساءلنا عن سبب اعتبار البعض أن الإسلام هو سبب ما نعانيه، لوجدنا أن هؤلاء يعتبرون أن الفهم المعمم على المسلمين عن العقيدة هو الإسلام نفسه، ولو تقصينا هوية من فرض ذلك التعميم، لوجدنا أنه يتمثل في الحاكم المؤيد بالفتاوى والتفسيرات الدينية ممن انتدبه ونصبه كمرشد ديني، مع أنه لا كهنوت في الإسلام. ومهمة رجل الإرشاد هذا، كانت

واحدة على مدى التاريخ ولدى كل الأديان. وهـذه المهمـة هـي النيابة عن ا لله في إرشـاد النـاس لعبادتـه والتعـرف عليـه بمـا يتفـق والقوانين المعمول بها لـدى النظـام المستظل بظلـه ذلـك المرشـد. وهـذا يعـني أن رجـل الديـن لم يظهـر إلا بظهـور الدولـة بـأحد أشكالها، فالأنبياء الذين بعثوا قبل تشكل الدول لم يكن لديانـاتهم كهنوت كنبي ا لله إبراهيم أو لوط أو نوح. وقـد يتغـير المرشـدون أو تتغير إرشاداتهم بتغير النظـام السياسـي بحيـث تـأتي إرشـادات الخلف مخالفة لإرشادات السلف في قضية واحدة، بقدر ما يكـون النظـام اللاحـق مخالفـاً للسـابق رغـم تبعيـة المرشـدين اللاحقـين والسابقين لعقيـدة واحـدة، وقـد تختلـف إرشـادات المرشـد نفسـه باختلاف سيده. وإذا كان هناك من أصحاب الإرشاد قد خـالف هذه القاعدة أي خالف طريقة الإرشاد على ضـوء رغبـة الحـاكم، فإن الغرض من ذلك إما أن يكون تـأييداً لسـيد آخـر ليحـل محـل الحاكم أو محاولة أن يصبح المرشد نفسه الحـاكم. وهكـذا كـانت هناك دائماً رقابة وتوجيه قسري لعلاقة العبـاد بربهـم، بحيـث تمـر عـبر الحـاكم مـن خـلال (المرشـد الديـني). وبـذا كـان المرشـدون الدينيون كباقي رجال أجهزة الدولة، إلا أنهـم مـن الرجـال ذوي الأهمية البالغة كونهم يسيطرون على تفكير الناس وتوجيهه لطاعة الحاكم ـ أو طاعة مناوئيه ـ مما ليس له علاقة بجوهر الدين. وإذا ما توحدت بيد المرشد الديني السـلطتان، أي سـلطة المرشـد وسـلطة

الحاكم، تصبح معاناة الناس أكبر وسرعة تخلفهم أكثر، لأن الحاكم عندما لا يكون مرشداً فإن طلاء أسلوب حكمه بطلاء سماوي، لا يحجب عن كل الناس الحقيقة، وإن لم يستطيعوا المجاهرة بعلمهم بها، وهو لا يريد منهم غير ذلك أصلاً، فما داموا يبقون رفض أسلوب حكمه في قلوبهم، ولم يخرجوه منها، ابتعدوا عن بطشه. أما في حال كون المرشد الديني هو الحاكم، فإنه يعتبر نفسه خليفة الله على الأرض، وعلى الشعب، ويستمد مشروعية أسلوب حكمه مباشرة ممن فوض نفسه عنه، وهو الله. لذا يفرض على الناس طاعة أوامر الله كما يراها، ويصادر كل مسلك مخالف لرؤياه، ويصبح طلاء أسلوب حكمه أكثر بعداً عن إمكانية التفكير بصحته وبيان حقيقته. لقد كانت أفعال أصحاب الإرشاد الديني متشابهة في كل مكان في العالم، فما فعله رجال محاكم التفتيش في أوروبا المسيحية سابقاً، يفعله أمثالهم في العالم الإسلامي حالياً، وما أسبانيا المسيحية بالأمس، إلا كأفغانستان المسلمة اليوم. لكن من هو المرشد الديني الذي أتحدث عنه؟ إنه بالتأكيد ليس ذلك الشخص الذي يتمتع بثقافة دينية أو فهم خاص للدين، ولا يدعو لفرضه على الناس، كما وأنه ينظر إلى الآخرين كما يحب أن ينظروا إليه. وإنما الذي أعنيه هو المرشد الذي يعتبر نفسه وصياً على علاقة الإنسان بربه والساعي دائماً لفرض هذه الوصاية بما يتفق ورأيه. إن أمثال الرجل الأول هم

الذين صنعوا التاريخ المشـرق للإسـلام، ومـا أكـثرهم في تاريخنـا، وعلى رأسهم نبينا وصحابته الذين عملوا بآرائهم عندما قبلها الناس، وعملوا بآراء الناس عندما رأوها صائبة. أخرج ابن السمعاني عن مكحول قال: ... قال عمر بن الخطاب: لا تزيدوا في مهور النساء على أربعين أوقية ولو كانت بنت ذي الغصة... فقامت امرأة من صف النساء .. فقالت: ما ذاك لك!! قال: و لم؟ قالت لأن ا لله عز وجل يقول ﴿وأتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾(7) فقال عمر: امرأة أصابت ورجل أخطأ(8).

وبمثل هذا الأسلوب من التعامل مع الناس وصل الإسلام إلى ما وصل إليه من بقاع الأرض. لذا فإن مقولة أن الإسلام هو سبب تخلفنا هي مقولة باطلة لأنها تعتبر أن أفكار البشر ووجهات نظرهم هي نفسها وجهة نظر الإسلام ولا يقول بهذه المقولة إلا ناقص المعرفة أو معاد للإسلام. وإذا عدنا للتاريخ أدركنا بطلان تلك المقولة ولنأخذ المجال العربي من الإسلام كمثال، إذ أنه لمن نافلة القول أن الإسلام خطا بالعرب خطوات هائلة إلى الأمام، ووضعهم في مصاف الشعوب المعاصرة لنشوئه، لا بل تخطى العرب المسلمون تلك الشعوب في مجالات عديدة ورفدوا الحضارة الإنسانية بما قدموه لها في أكثر من مجال. فالإسلام وحد دول القبائل في دولة واحدة ينظم حياتها قانون واحد، وأشاع التعليم في صفوف أبناء تلك الدولة، بعد أن وحد لهجاتها في لهجة قريش

التي كتب القرآن بلغتها، ومن ثم تم وضع علوم اللغة وأوسع دائرة المباح بحيث أعطى العبيد فرصة إمكانيــة التحـرر ورفـع مـن شـأن المـرأة بحيـث أصبحـت تنـال نصيبـاً مـن المـيراث، كمـا أنـه نظـم علاقاتها بالرجل بحيث لم تعد أمة لديه. وكان رضى وقبول الناس بتلك الإجراءات التي قـام بهـا الإسـلام عـاملاً في تحويـل رفضهـم للدعوى الإسلامية في البداية إلى طاعة لها جعلت الكثيرين يقدمون حياتهم رخيصة في سبيل الذود عنها. لكن إذا كان هذا هو حـال ما عكسه الإســلام في حيـاة العـرب خاصـة، والمسـلمين عامـة في البدايات، فلماذا لم يستمر هذا الحـال إلى يومنـا هـذا؟ هـل يعـود ذلك فعلاً لما يقال وأصبح يقلق بعض المسلمين بحيث يشعرون أنـه قد يكون لهذا القول ما يسـوغه؟ أي هـل يعـود ذلـك إلى العقيـدة الإسلامية فعلاً أم إلى أمر آخر؟ إنه مـن المؤكـد أن ذلـك لا يعـود للعقيدة الإسلامية لأن هنـاك شـعوباً تعتنـق عقـائد أقـل سمـواً مـن الإسلام بما لا يقاس وتحقق تقدماً حضاريـاً علـى شـعوبه كاليابـان والصـين وكوريـا. وإذا لم تكـن تلـك العقيـدة هـي سـبب حالــة التخلـف والضعـف الـتي نعيشـها اليـوم، فمـن المؤكـد أن السـبب يكمن في حامل هذه العقيدة المحظور عليه العمل أو التفكير إلا من خلال الإطار الذي حدد له من قبـل مـن فـوض نفسـه كمرشـد، والذي أصبحت سلطته مع مرور الأيام أقوى من سلطة الكاهن في الديانات الأخرى.

لقد ساهم العرب المسلمون في بناء الحضارة الإنسانية في البداية وتخلفوا عن ذلك منذ فترة طويلة، رغم أن العقيدة التي يعتنقونها هي ذاتها. لذلك إن من يرى أن الإسلام هو سبب تخلفنا، كمن يرى أنه بالعودة إلى أسلوب حكم الراشدين تتحقق سعادتنا وتقدمنا سواء بسواء. لأن للإسلام ولشخصية نبيه الدور الأساسي الذي جعل العرب قادرين على المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية، وريادتها وذلك بتوحيدهم وإخراجهم من عزلتهم، مما مكنهم من الاحتكاك بالشعوب الأخرى، والتعلم منها ومن ثم تبادل العلوم معها، وتعليمها. وقد تابع خلفاء النبي محمد من بعده ما كان قد أرسى لبناته بالكفاءة المطلوبة في ذلك العصر. لذا يجب ألا نحكم على تلك الفترة بمقاييس ما يجب أن يكون اليوم، لأنه لم يكن هناك أي فصل بين السياسة والدين يومها فكانت تمارس السياسة على أنها تلبية للمبادئ الدينية أو تستثمر تلك المبادئ لصالحها، وهذا هو شأن كافة المجتمعات حينها من البيزنطيين والرومان إلى الفرس، والرسائل التي بعثها الرسول ودعا فيها قيادات الشعوب لاعتناق الإسلام كانت رسائل موجهة إلى رؤساء الديانات أو الحاكمين استناداً لمبادئ تلك الديانات كالمقوقس والنجاشي والمبادئ التي أخذت بها القيادات الإسلامية بعد الراشدين كمبدأ الجبر الذي أخذ به الأمويون والذي يفيد أن الإنسان مجبر على القيام بأفعاله أو الأخذ

بمبدأ (أسوسكم بسلطان الله عليكم) الذي عمل به العباسيون أو الأخذ بمبدأ (خليفة الله في الأرض) الذي مارسه الفاطميون، والتي كلها تؤدي إلى نتيجة واحدة هي إلغاء دور الإنسان في تقرير مصيره. أقول إن المبادئ التي أخذت بها القيادات الإسلامية بعد الراشدين لم تكن بعيدة عما أخذت به الشعوب الأخرى من غير المسلمين في ذلك الحين وإذا كان قد تم اضطهاد وقتل ذوي الاتجاهات العقلية في الإسلام، وخاصة على يد الأمويين الذين اعتبروا أن أفعالهم قضاء وقدر من الله، فإنه قد تم مثل ذلك على يد الكنيسة بقتل العلماء الذين كانت نظرياتهم العلمية مخالفة للكتاب المقدس في نظرها.

ولم يشذ أصحاب القول بالاتجاه العقلي في الإسلام عن قاعدة اضطهاد مخالفيهم بالرأي، فقد اضطهد المأمون ذو النزعة المعتزلية مخالفيه في الرأي والقائلين بقدم القرآن وعدم خلقه خلافاً لما يقوله المعتزلة بحدوثه وخلقه، وهكذا نرى أن تلك الحقبة من التاريخ كانت تتمتع بأنظمة متشابهة في تعاملها مع الإنسان والفكر. والحضارة الحاصلة في تلك الفترة هي حضارة تلك الأنظمة المتخلفة في نظرنا اليوم والتي كانت تستمد مشروعية وجودها من واقعها الذي تخلقه وهذا لا يعني أن عامة الناس كانوا راضين عن ممارسات تلك الأنظمة إذ لم تهدأ الانتفاضات والثورات والانقسامات احتجاجاً عليها. وقد حصل ذلك بين

أتباع الكنيسة، كما حصل بين أتباع الإسلام، إنما يعني أن الحاكم موجود بشرعية الأمر الواقع المتحققة عن طريق استثمار العقيدة لصالح السياسة وهذه هي الشرعية التي كان معمولاً بها حينها. إلا أن الدول المتقدمة استطاعت أن تستبدل هذه الشرعية بشرعية أخرى هي شرعية المؤسسات المنتخبة من قبل الشعب، وتخصصت هذه المؤسسات بإدارة شؤون الناس بما يخص منافعهم ومضارهم وذلك بتحقيق تلك المنافع ودفع تلك المضار، كما أن تلك الدول هيأت للعلماء حرية البحث والإبداع وإنتاج المعرفة. وفي مقابل ذلك بقيت شرعيتنا كما كانت عليه شرعية الأمر الواقع المفروض على الناس قبوله. لقد كان تقدمنا كمسلمين موازياً لتقدم الآخرين أحياناً ومتقدماً عليه أحياناً أخرى، ما دامت أنماط الحكم متشابهة لدى الجميع. وتم التخلف عن هؤلاء الآخرين عندما قطعوا صلتهم بأنماط الحكم السابقة وبقينا نحن على نمط الحكم القديم. ترى هل اضمحلت الديانات لدى تلك الشعوب المتقدمة علينا عندما تركت شؤون الحياة الدنيا للناس الذين يعيشون تلك الحياة؟ إن ذلك لم يحصل وها هي الكنائس المسيحية والمعابد البوذية تعج بالمؤمنين بتلك الديانات، وإن الذين يعتقدون أن الدين ينتهي بانتهاء فكرة (سيطرة ا لله) على الدولة ينطلقون من الأفكار التي صورت لهم أن ا لله يجب أن يكون كذلك ومبعث تلك الأفكار هو مصالحهم لأن ا لله سيحكم من خلالهم، إلا أن

تلك الأفكار ما هي إلا أفكار وآراء البشر لأن الله حاكم (آخروي) وليس حاكماً دنيوياً. إن سيطرة الدولة على التخصصات التي كانت موكولة للإله في زعم من يؤمنون بذلك، ليست نهاية الدين، بل استرداد الناس لتلك التخصصات ممن أوكلوا إلى الله مهمات تحقق رغباتهم وهو منزه عن تلك الرغبات. وقد مارس الناس في الدول المتقدمة تلك التخصصات دون أن يتأثر الدين أو يفقد جاذبيته. إن إخراج الدولة من تحت سلطة (وكلاء الله) ليس خارجاً عن مفهوم نهاية الاعتقاد بما كان ينظر إليه على أنه من عمل الله وتخصصه، لأن الأحاسيس الدينية الموجودة في الإنسان باقية سواء كان الحاكم وكيلاً لله أو وكيلاً للناس، لذا فإن انتهاء (سلطة الله) على الدولة لا تنهي الدين وإنما تعيد بناءه الصحيح بحيث يصبح الإنسان هو الذي يحمل على كتفه العبء الذي كان قد صور له على أنه من اختصاص الله، بينما هو من تخصصه الصريح. وديننا لا يمتنع عما تبيحه الديانات الأخرى في هذا المجال. وإن تاريخنا الإسلامي مليء بالحكام الذين ليسوا دنيويين فقط بل كفار في رأي مخالفيهم من المسلمين. فمثلاً احتربت عائشة ومن والاها مع علي ومن والاه في موقعة الجمل وطبيعي أن يرى كل من الفريقين أن خصمه على باطل وخارج الإيمان لأنه لا يجوز لمؤمن أن يقتل مؤمناً آخر قال تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾[9]. كما كفر

الخوارج كلاً من معاوية وعثمان في آخر ست سنوات من حياته - وعلي بعد قبوله التحكيم. واحترب علي ومعاوية وقتل الحسين بن علي على يد يزيد وأزاح العباسيون الأمويين عن السلطة بقوة السلاح، وانتزع الفاطميون خلافتهم بالقوة من العباسيين. وكانت الأسباب الظاهرة لتلك الخلافات هي رؤية كل فريق للآخر على أنه خالف أسلوب حكم الله ورسوله. وقد خرج قائد كل فريق عن طاعة ولي أمره ثم دعا إلى طاعته بصفته ولياً للأمر. وأخيراً اغتصب الأتراك منصب الخلافة واتخذوا منه سنداً للاحتلال. ومع هذا بقي الإسلام رغم أن من تسلم السلطة فيه كان مكفراً بالنسبة للمسلمين بنسبة تزيد وتنقص حسب الحال، وما تخلف المسلمون اليوم إلا بسبب ما رسخ في أذهان معتنقي الإسلام من عدم جواز فصل العقيدة الإسلامية عن أفكار وممارسات القيادات السياسية ومنظريها.

إنه لمن المؤكد أن الناس ترضى بقيادة سياسية منتخبة من قبلهم لا تكفر أحداً، وليست بحاجة لأحد لمنحها صفة الإيمان أكثر مما ترضى أن تكون تلك القيادة غير متفق على إيمانها أي أن الناس لترضى بحاكم مفوض بالأكثرية من قبلهم عن طريق الانتخاب وهو بهذه الحالة لا يتعامل مع الناس من خلال إيمانهم بل من خلال مواطنيتهم، كما أن المواطنين، موالين ومعارضين، لا ينظرون إليه من خلال إيمانه وإنما من خلال ما يقدمه في سبيل

تحسين مستواهم الحياتي. إن الناس لترضى بمثل ذلك الحاكم أكثر مما ترضى عن حاكم يقوم التعامل بينه وبين الناس على أساس الإيمان، حيث أن الذين يخالفونه في وجهة نظره في الإيمان يحلون دمه كما أحل الخوارج دم معاوية وعلي بعد أن كفروهما، وهو يسفك دماءهم عندما تسنح له الظروف. وإذا لم يحصل ذلك أي إذا لم يحل كل من المعارضة والحاكم دم الآخر فإنهما لا يكونان صادقي الإيمان فيما يعتقدون لأن المرتد عن الإسلام العائد إلى الكفر بعد إيمانه يحل دمه، وكل فئة من الفئات الإسلامية تكفر كل الفئات الأخرى المخالفة لها في الرأي تقريباً. وأدبيات تلك الفئات وتعاملها مع بعضها عبر التاريخ الإسلامي يشهد على ذلك.

إن مشروعية الحاكم المفوض من قبل الشعب تقوم على تأييد أنصاره وقبول معارضيه بينما مشروعية الحاكم الذي يقوم حكمه على رؤيا دينية تقوم على طاعة أنصاره وقمع معارضيه، وإذا كانت المعارضة في الحالة الأولى تسعى إلى كسب تأييد الناس استعداداً للجولة القادمة من الانتخابات، فإن المعارضة في الحالة الثانية تترصد الفرصة للإطاحة بالحاكم بالقوة لكونها لا أمل لها بالتغيير إلا بهذه الطريقة. قد يقول قائل ها هي إسرائيل قامت على أسس دينية وحققت ما حققت من تثبيت وجودها وازدهارها. وهنا يجب توضيح الفروق بين شرعية القيادة السياسية

الإسرائيلية وبين شرعية القيادة التي يريدها الأصوليون. فالقيادة الإسرائيلية لم تدّع يوماً بأن مشروعيتها مستمدة من الله وإنما من الشعب، وبذا تتغير تلك القيادة بتغير تأييد الإسرائيليين لها، بينما القيادة الثانية ترى بأن مشروعيتها مستمدة من الله، وبذا لا تتغير ما دامت تعتقد بأن الله ما زال يمنحها هذه المشروعية. واعتقادها هذا لا يتغير إلا بالعنف.

إن التجمعات الدينية في إسرائيل تخضع للقانون الذي يعطيهم الحق في ممارسة النشاط السياسي كبقية السكان ومن يرى أن الدين هو سبب تثبيت إسرائيل لوجودها وازدهارها، فإنه يعطي للديانة اليهودية قصب الأولوية في المصداقية. إنه مما لا شك فيه أن العامل الديني لعب دوراً إيجابياً بالنسبة لليهود في قيام دولة إسرائيل، كما لعب دوراً إيجابياً في العالم العربي والإسلامي، ودوراً رئيسياً في استقلال الجزائر. وإن إغفال العاملْ الديني في السعي لتحقيق طموحات الشعوب الإسلامية الحياتية أمر يعيق ذلك المسعى، إن لم يمنعه من التحقق.

ترى هل يفهم من كلامي هذا أنه لا يجوز أن تحكم البلاد بموجب العقيدة الدينية أو رجال الدين الذين يعتبرون أنفسهم ممثلين لها؟ لأوضح ما أقول: طبعاً يحق ذلك إذا كان برنامج الممثلين الدينيين وطريقة حكمهم في حال تسلمهم السلطة هو ذو طابع سياسي دنيوي بتفويض بشري، لأن الحكم (بالتفويض

الإلهي) يبيح للحاكم أن يدخل الناس في نار الآخرة، وهم ما زالوا على قيد الحياة. وهنا لا بد من التطرق لأسلوب حكم الدولة الإسلامية إبان نشوئها الأول لبيان مدى صحة استناد حكمها إلى العقيدة الإسلامية المتجلية بنصوصها، أم أن الحكم بتلك النصوص كان يقتصر على ما يخص شؤون العقيدة الإسلامية نفسها فقط، وإن رأي الحاكم الذي ليس له علاقة بالنص الديني كان هو المحكوم بموجبه في شؤون الدنيا وما يخص حياة الناس. وهنا يخطر لي القول الذي يفيد أن الإسلام هو نظام ديني دنيوي. هذا القول الذي تم ترسيخه في الأذهان قياساً على ما مارسه الرسول والخلفاء الراشدون للسلطتين الدينية والدنيوية بعد قيام الدولة الإسلامية. وأرى أن الغرض من ترسيخ ذلك القول هو سلب المسلمين الإرادة في مقاومة الحاكم الذي ليس له علاقة في تحكيمه وإن الرسول لم يحكم لكونه رسولاً بل لكونه قائداً سياسياً وعسكرياً، وكان من الممكن أن لا يحكم لو لم تنتصر دعوته خلال حياته.



الفصل الأول

أسلوب حكم الرسول والخلفاء الراشدين

لم يمارس الرسول والراشدون الحكم بناء على النص الديني، وإنما مارسوه استناداً للواقع والأعراف والتقاليد، إذ أن الرسول أصبح الحاكم الدنيوي بعد فتح مكة، لكونه القائد العسكري الذي قام بالفتح، إضافة إلى تمتعه بالمؤهلات المطلوبة للحاكم في ذلك التاريخ بجزيرة العرب وأهمها علو شأن القبيلة والنسب والمؤهلات الاجتماعية. وهو لو لم يحقق النصر العسكري لما كان حاكماً رغم أن دعوته كانت قد تتحقق بعد وفاته. وعندها لن يكون هناك سنة تتبع في مجال الحكم. ولنا مثال في ذلك نبيا الله موسى وعيسى اللذان لم يصبحا حاكمين، لكون ديانتهما حققتا انتصارهما بعد أن غادرا الحياة. إن مهمة النبي كنبي هي نشر الهداية وهذا هو مجال الجانب الديني من شخصيته. وإذا ما تسلم الحكم كقائد سياسي وعسكري فإنه يحكم بالجانب الدنيوي من تلك الشخصية. قال تعالى عن نبيه موسى: ﴿ودخل المدينة على

حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضلّ مبين﴾[10] ﴿فإذا الذي استنصره بالأمس يستصرخه قال له موسى إنك لغوي مبين. فلما أن أراد أن يبطش بالذي هو عدو لهما قال يا موسى أتريد أن تقتلني كما قتلت نفساً بالأمس إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين﴾[11]. هذا هو حال النبي موسى في تعامله مع الواقع المعاش في عصره، ينصر الذي من شيعته ويقضي على عدوه مع علمه أن عمله هذا لا يتفق مع نصوص الدعوة التي يدعو إليها والتي لا تفرق بين من هو من شيعته وبين من هو عدو لها، وليس معنى (من شيعته) أنه من المؤمنين بديانته، لأن بني إسرائيل لم يؤمنوا إلا بعد خروجهم من مصر بزمن طويل، ومع أن موسى عندما (وكز الذي من عدوه فقضى عليه) كان يعلم أن عمله من عمل الشيطان (قال هذا من عمل الشيطان) إلا أنه كاد أن يكرره مرة أخرى لولا أن نبهه الذي هو (عدو لهما) وذكره بأن هذا ليس من عمل المصلحين. ولو أن دين موسى قد انتصر قبل موته أو مقتله لأصبح موسى حاكماً لأتباعه. ومن المؤكد أنه كان سيحكم بأسلوب عصره الذي وضحته الآيات السابقة، أي أنه كان سيفرق بين من هو من شيعته وقومه وبين من هو من شيعة

قوم آخرين، وإن بدا لنا اليوم أن ذلك لا يتفق وحسن السلوك في التعامل مع الآخرين، إلا أنه كان يتماشى مع السلوك الصحيح في ذلك الوقت. ورغم أن تعليمات الإسلام تخالف النصرة الجاهلية مخالفة صريحة ويتجلى ذلك أكثر ما يتجلى في الحديث النبوي الشريف الذي يقول: (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. فقيل يا رسول الله: أنصره مظلوماً فكيف به إذا كان ظالماً. قال: ترده عن ظلمه)[12]. إلا أنه لم يكن ممكناً القفز فوق شرعية تعامل الناس بعضهم مع بعض إلا وفق ما تسمح به الظروف. يقول حسين هيكل في كتابه حياة محمد: (ولقد تعجب إذ تعلم أن محمداً، على ما كان من تحريضه أصحابه وما كان يرجو من استئصال عدو الله وعدوه، قد طلب إلى المسلمين منذ اللحظة الأولى من المعركة ألا يقتلوا بني هاشم وألا يقتلوا بعض رجال من سادات قريش، مع أنهم اشتركوا في قتال المسلمين، ومع أنهم كانوا سيقتلون من المسلمين من يستطيعون قتله. ولا تحسب أنه في ذلك أراد أن يحابي أهله أو أحداً ممن يمتون له بصلة القربى، فنفس محمد أسمى من أن تتأثر بمثل هذا، وإنما ذكر لبني هاشم منعتهم إياه مدى ثلاثة عشر عاماً من يوم بعثه إلى يوم هجرته)[13].

إنه لمن الطبيعي أن تكون وفياً لمن نصرك، وإن بني هاشم هم الذين منعوا الرسول من المشركين ونصروه. إلا أن هذه النصرة وإن كانت نصرة الحق فهي ليست نصرة الإيمان بل نصرة

الجاهليين لأبنائهم. والنبي لا يستطيع تجاهل هذه العواطف التي كانت تحكم حياة العرب في تلك الفترة، وبالتالي فإن موقفه هذا من بني هاشم هو موقف منسجم مع تلك العواطف وهو موقف إنساني يتغير بتغير الظروف.

وبعد وفاة الرسول تسلم الخلفاء الراشدون استناداً إلى القوة التي استمدوها من قربهم منه، وتمتعهم بالمؤهلات الأخرى المطلوبة، ولو تصورنا أن الدعوة الإسلامية لم تتحقق على كامل شبه الجزيرة العربية في حياة الرسول وبقي هناك بعض القبائل التي لا تدين بالإسلام ـ وهذا كان ممكناً ـ فهل كان أسلوب حكم الرسول وخلفائه لمن يسطون عليهم سلطانهم من المؤمنين وغير المؤمنين نفس الأسلوب الذي مارسوه في ظل اعتناق كافة سكان الجزيرة العربية تقريباً للإسلام؟. للجواب نستعرض أسلوب تعامل الرسول مع الناس قبل فتح مكة وانتصاره الحاسم على المشركين. ففي أثناء بيعة العقبة الثانية قال له المبايعون: (يا رسول الله، إن بيننا وبين الرجال ـ أي اليهود ـ حبالاً ـ أي عهوداً ـ نحن قاطعوها. فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا. فتبسم محمد وقال: بل الدم الدم والهدم الهدم. أنتم مني وأنا منكم أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم)[14].

فهل إجابة الرسول هي إجابة دينية أم إجابة دنيوية؟ إنها إجابة تتعارض مع من يقول بوجوب اتباع السنة النبوية لأن النبي

نفسه يتعهد بموجب تلك الإجابة لمبايعته باتباعهم (أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم)، ولا يرى وجوب اتباعهم هم له بغض النظر عما إذا كان الحق معهم أو مع عدوهم، وهي النصرة الأخوية التي كان العمل بها ما زال قائماً.

ثم كان بعد ذلك صلح الحديبية الذي تم بين الرسول ومشركي مكة، والذي أبدى فيه محمد حنكة سياسية أثارت حفيظة بعض المسلمين (فقد دعا علياً بن أبي طالب وقال له: "اكتب بسم الله الرحمن الرحيم". فقال سهيل: "أمسك، لا أعرف الرحمن الرحيم، بل اكتب باسمك اللهم". قال رسول الله: "اكتب باسمك اللهم". ثم قال: اكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فقال سهيل: "أمسك، لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك". قال رسول الله: اكتب: "هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله.."). ثم كتب العهدة من الطرفين وفيها أنهما... وأن من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشاً من رجال محمد لم يردوه عليه... أما المهاجرات من قريش إلى المدينة فكان لمحمد فيهن رأي آخر. خرجت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط من بعد الهجرة، فخرج أخواها عمارة والوليد يطلبان إلى رسول الله أن يردها عليهما بحكم عهد الحديبية. لكن النبي أبى ورأى أن هذا العهد لا ينسحب على النساء حكمه، وأن النساء إذا استجرن

وجبت إجارتهن)[15]. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يـا أيهـا الذيـن آمنـوا إذا جـاءكم المؤمنـات مهـاجرات فـامتحنوهن ا لله أعلـم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفـار لا هـن حل لهم ولا هم يحلون لهن..﴾[16].

وبعد كتابة بنود العهد الذي تم بين الرسول والمشـركين دار الحديث التالي بين عمر وأبي بكر والحديث يتعلق بالرسول: (عمر ـ يا أبا بكر، أليس برسول ا لله؟ أبو بكر بلا!. عمر ـ فعلام نعطي الدية في ديننا؟! أبو بكر ـ يا عمر الزم غرزك ـ رحلـك ـ، فـإني أشهد أنه رسول ا لله. عمر ـ وأنا أشهد أنه رسـول ا لله. وانقلـب عمر بعد ذلك إلى محمـد وتحـدث وإيـاه بمثـل هـذا الحديـث وهـو مغيظ محنق)[17].

وبالعودة إلى نصوص الصلح نرى أنه لا أثر للجـانب الديـني من شخصية محمد فيه، إذ قبل استبدال (بسم ا لله الرحمن الرحيـم) بـ (باسمك اللهم) وهذه كانت تسمية الجاهلين العرب كمـا تخلـى عن لقبه كرسول وكتب اسمه المدني والعقد هو سـنة نبويـة موثقـة ويجب اتباعها حتى انتهاء مدتها على الأقل، وهي سـنتان في قـول وعشر سنوات في قول آخر. إلا أن ذلك مرتهن بعدم نقضها مـن أحـد الفريقـين، أي أن قريشـاً تسـتطيع أن تحـدد مـدى صلاحيـة العمـل بهـذه (السـنة). وقـد فعلـت ذلـك باعتدائهـا علـى خلفـاء الرسول من خزاعة مما اضطر محمداً إلى نقض الصلح أيضاً وهـاجم

مكة وفتحها. ومما ورد في عقد الصلح (وأن من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه ردوه عليهم). وكما هو واضح فإن الفقرة المذكورة لا تميز بين الرجال والنساء، إنما التمييز أتى في الفقرة التي تخص محمداً وهي (ومن جاء قريشاً من رجال محمد لم يردوه عليه). وعليه كان على النبي رد أم كلثوم إلى أخويها اللذين طالباه بردها (لكن النبي أبى ورأى أن هذا العهد لا ينسحب على النساء حكمه)، ورأي النبي لا يتفق ورأي أخوي أم كلثوم، وكلٌ من الرأيين رأي ومع أن رأي أخوي أم كلثوم أقرب إلى نص العقد الذي أتى عاماً دون تخصيص فإن عدم رد الرسول أم كلثوم لأخويها يعتبر رأياً آخر في تفسير النص. وقد فعل الرسول ذلك لشعوره بغبن العهد المبرم مع قريش، وأمكانية إزالة هذا الغبن.

أما الآية التي أنزلت بخصوص وجوب عدم إرجاع المؤمنات المهاجرات إلى الكفار، فقد أنزلت تأييداً للنبي فيما اتخذه من قرار حيال أم كلثوم لا أمراً له لأن العهد المتفق عليه لا يقبل التعديل بموجب الآيات التي قد تنزل، لأن قريشاً لا تعترف بتلك الآيات أولاً، ولأن العهد إذا كان يخضع للتعديل بموجب ما قد ينزل من آيات، فلم يكن هناك من حاجة لكتابته ثانياً. وهكذا كان العهد المبرم مع قريش وأسلوب العمل بموجبه يخضعان للمتغيرات اليومية التي تتحكم في أي عهد مماثل مبرم بين أي فريقين.

وهكذا نرى أن أسلوب ممارسة النبي للقيادة السياسية (الدنيوية) هي كممارسة غيره من معاصريه، تخضع للتغيير والتعديل والنقض، حسب ما تقتضيه الظروف، وهي ليس لها علاقة بجوهر العقيدة، وإنما هي ممارسة محمد بن عبد الله للحكم وليست ممارسة رسول الله محمد. وإذا كان أسلوب ممارسة الحكم من قبل الرسول ليست سنة تتبع فإنه من باب أولى أن يكون أسلوب ممارسة خلفائه للحكم الذي سنتحدث عنه في الفقرة القادمة أبعد عن الاتباع والعلاقة بالعقيدة الإسلامية.

هوامش المقدمة والفصل الأول

(1) سورة الرعد، الآية 11.

(2) سورة البقرة، الآية 117.

(3) سورة الأنعام، الآية 59.

(4) مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر ط2 لعام 1978، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، المجلد الثاني ص 233.

(5) سورة الحج، الآية 17.

(6) سورة المائدة، الآية 69.

(7) سورة النساء، الآية 20.

(8) حياة الصحابة (مختصر) ص 449، الإمام أحمد الكاندهلوي، دار الإيمان لعام 1990.

(9) سورة النساء، الآية 93.

(10) سورة القصص، الآية 15.

(11) سورة القصص، الآية 18-19.

(12) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المجلد الثالث ص 99، ط2، لعام 1978.

(13) حياة محمد، حسين هيكل، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة لعام 1935. ط2، ص 261-262.

(14) حياة محمد، نفس المرجع، ص200.

(15) حياة محمد، نفس المرجع، ص 365-366.

(16) سورة الممتحنة، الآية 10.

(17) حياة محمد، نفس المرجع ص 362.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

لمحات من أسلوب حكم الراشدين

بعد وفاة الرسول ترجم خلفاؤه الراشدون تعاليمه إلى واقع، وذلك بنشرهم الإسلام خارج حدود الجزيرة العربية، وطبقوا تعاليمه حسب ما رؤوا أن مصلحة المسلمين تتحقق في تطبيقاتهم. وإن أي مؤمن لينحني إجلالاً لهؤلاء الأبطال الذي كان لأياديهم البيضاء الفضل في تثبيت جذور الإسلام. وعندما نقيّم أعمالهم من وجهة نظر ملاءمتها لعصرهم، فإن الإنسان يرى أن تلك الأعمال هي ما كان يمكن القيام به، لكن عندما يُنظر إليها من وجهة نظر إمكانية نقلها إلى واقعنا لتتحقق مصلحة المجتمع كما تحققت في عصرهم فإن حديثنا عن (سلبيات أعمال الراشدين) يكون فيما لو تم نقلها وتقليدها في عصرنا الراهن.

ومع أن الرسول والراشدين مارسوا قيادتي الدين والدنيا، لكنهم عالجوا المواضيع حسب انتماءاتها الدينية أو الدنيوية. وإننا لا نستطيع أن نلغي أثر الدنيا ــ الحياة الاجتماعية بكافة أبعادها

والتي هي اليوم بكل تأكيد غيرها أيام حكم الرسول وخلفائه الراشدين ـ عن ممارستهم للحكم بقدر ما لا نستطيع إلغاء تأثيرات الدين عن ممارسة الأمويين لحكمهم رغم أن نهجهم في الحكم كان دنيوياً واضحاً وإن سياسة الجبر التي ارتكز عليها أسلوب حكمهم أسسوها على ما يبيحه أحد أشكال فهم الدين وهو أن كل ما يفعله الإنسان يتم بإرادة إلهية. ولنستعرض فيما يلي أسلوب حكم الراشدين بعد أن آلت مقاليد الحكم في الدولة الإسلامية الفتية إلى أبي بكر الصديق، والتي لم يكن مآلها إليه بحكم السنة بل كان من الممكن أن يكون الخليفة الأول غير أبي بكر سواء من المهاجرين أو الأنصار. وقد اقترح أبو بكر نفسه أن يكون الخليفة عمر بن الخطاب أو أبو عبيدة بن الجراح، إلا أنهما ردا عليه بأنه أولى بالأمر منهما. ومن ثم تمت بيعته وقد تسلم منصب الخلافة كل من الخلفاء الراشدين الأربعة بطريقة تختلف عن الآخر، وكل الطرق التي استخدمت كانت تحددها المقاييس التي كان معمولاً بها في تلك الفترة.

ولم يحصل أي من الخلفاء الأربعة على القبول بالإجماع من كافة الشخصيات القيادية الإسلامية، والوحيد الذي لم يبرز خلاف علني أثناء تسلمه المنصب هو عمر بن الخطاب، لكونه قد عين مباشرة من قبل سلفه أبي بكر. وهذا أمر في غاية الطبيعية لأن ما يطلب فيه الإجماع هو الإيمان بالعقيدة الإسلامية، أما

السياسية فهي بطبيعتها تفترض المعارضة. ولو تم استفتاء المؤمنين حول صدق إيمان أي من الخلفاء الراشدين الأربعة لكان هناك إجماع في اعتقاد كافة المؤمنين ـ تقريباً ـ بصدق إيمانهم. أما إذا أجرينا الاستفتاء، وجعلناه حول رغبة المؤمنين فيمن سيكون حاكماً لهم لتفاوتت الآراء، وهذا ما حصل مع كل خليفة عند توليه منصبه. ويؤكد ذلك أن موت ثلاثة من الخلفاء الأربعة قتلاً كان وراءه دوافع سياسية ـ سأبينها فيما بعد ـ وهذا ما يبين لنا أن رضاء الناس بقيادة كل من الخلفاء الأربعة لم يتم بالإجماع، وإنما تم وفقاً للمقاييس التي كان معمولاً بها في تلك الفترة. وكان لأسلوب كل من الخلفاء الأربعة ما يميزه عن الآخر، لا بل ويتعارض معه في أحيان كثيرة.

بعد هذا العرض الموجز عن طريقة تولي الخليفة الراشدي لمنصب الخلافة، سأورد فيما يلي بعض نماذج من ممارسات الخلفاء الراشدين للحكم وتبيان عدم توافق أساليب معالجتهم للقضايا التي واجهوها.



الفصل الثالث

اختلاف أساليب الراشدين في معالجتهم للقضايا

(عن الإسماعيلي عن عمر رضي الله عنه قال: لما قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم... فأتيت أبا بكر رضي الله عنه فقلت: يا خليفة رسول الله، تألّف الناس وارفق بهم، فإنهم بمنزلة الوحش. فقال: رجوت نصرتك، وجئتني بخذلانك!! جباراً في الجاهلية، خواراً في الإسلام..)[1]. وهذه الرواية تبين أن رأي أبي بكر مختلف عن رأي عمر في معاملة الناس منذ بدء خلافته، حيث رأى عمر وجوب الرفق بالناس بينما اعتبر أبو بكر أن هذا الرأي خذلان له و(أخرج البيهقي أيضاً وابن أبي شيبة عن عمر مولى غفرة قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء مال من البحرين فقال أبو بكر رضي الله عنه: ... وقسم بين الناس عشرة دراهم عشرة دراهم.. فقالوا: لو فضلت المهاجرين والأنصار لسابقتهم ولمكانتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أجر أولئك على الله، إن هذا المعاش للأسوة فيه خير من الأثرة،

فعمل بهذا ولايته)[2]. و(أخرج ابن أبي شيبة والبزار والبيهقي عن عمر (ر) مولى غفرة ... فلما مات أبو بكر (ر) استخلف عمر (ر) ففتح الله عليه الفتوح فجاءه أكثر من ذلك، فقال: قد كان لأبي بكر في هذا المجال رأي ولي رأي آخر، لا أجعل مَن قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه، ففضل المهاجرين والأنصار..)[3].

وهكذا نرى مدى التعارض بين رأي عمر ورأي أبي بكر في تقسيم الغنائم. فأبو بكر لم يقبل بتفضيل المهاجرين والأنصار لسابقتهم في الإسلام وفضل التوزيع بالأسوة دون أن يؤثر أحداً على أحد. بينما رفض عمر أن يساوي من قاتل رسول الله بمن قاتل معه. وكان الرسول قد قسم الغنائم بعد غزوة حنين خلافاً لقسمة كل من أبي بكر وعمر، ووفقاً لما رأى ما تتطلبه تلك الفترة من تقسيم الغنائم (فلما بلغ الهمس النبي وقف إلى جانب بعير، فأخذ وبرة من سنامه فجعلها بين أصبعيه ثم رفعها وقال: "أيها الناس، والله مالي في فيئكم ولا هذه الوبرة إلا الخمس، والخمس مردود عليكم". وطلب إلى كل أن يرد ما غنم حتى تكون القسمة العدل، "فمن أخذ شيئاً في غير عدل ولو كان إبرة كان على أهله عاراً وشناراً وناراً إلى يوم القيامة". قال محمد هذه العبارة مغضباً بعد أن ردوا إليه رداءه الذي أخذوا، وبعد أن صاح بهم: ردوا إلي ردائي أيها الناس، فوالله لو أن لكم بعدد شجر

تهامة نعماً لقسمته عليكم، ثم ما ألفيتموني بخيلاً ولا جباناً ولا كذاباً. ثم أنه خمس الغنيمة وأعطى من خمسه الذين كانوا إلى أيام أشد الناس عداوة له نصيباً على نصيبهم، فأعطى مائة من الإبل كلاً من أبي سفيان وابنه معاوية والحارث بن الحارث بن كلدة والحارس بن هشام وسهيل بن عمر وحويطب بن عبد العزى، وسائر الأشراف ورؤساء العشائر ممن تألف بعد فتح مكة. وأعطى خمسين من الإبل من كانوا دون هؤلاء شأناً ومكانة، وقد بلغ عدد الذين أعطاهم عشرات. وبدا محمد يومئذ غاية في السماحة والكرم مما جعل أعداء الأمس تنطق ألسنتهم بجميل الثناء عليه. ولم يدع لأحد من هؤلاء المؤلفة قلوبهم حاجة إلا قضاها. أعطى عباساً بن مرداس عدداً من الإبل لم يرضه وعاتبه أن فضل عليه عيينة والأقرع وغيرهما. فقال النبي: إذهبوا به فاقطعوا لسانه. فأعطوه حتى رضي، وكان ذلك قطع لسانه. على أن هذا الذي تألف به النبي قلوب من كانوا إلى أمس أعداءه، قد جعل الأنصار يتحدث بعضهم إلى بعض فيما صنع الرسول، ويقول بعض لبعض: "لقي وا لله رسول ا لله قومه". ورأى سعد بن عبادة أن يبلغ النبي مقالة الأنصار ويؤيدهم فيها، فقال له النبي: اجمع قومك في هذه الحظيرة. فجمعهم سعد وأتاهم النبي فدار الحوار التالي:

محمد ــ يا معشر الأنصار ما قالة بلغتني عنكم وجدة وجدتموها في أنفسكم؟ ألم آتكم ضلالاً فهداكم الله، وعالة فأغناكم الله، وأعداء فآلف الله بين قلوبكم؟.

الأنصار ـ بلى: الله ورسوله أمن وأفضل.

محمد ـ ألا تجيبوني يا معشر الأنصار؟.

الأنصار ــ بماذا نجيبك يا رسول الله؟ لله ورسوله المن والفضل.

محمد ـ أما والله لو شئتم لقلتم فصدقتم ولصدقتكم: أتيتنا مكذباً فصدقناك، ومخذولاً فنصرناك، ... أوجدتم يا معشر الأنصار في لعاعة* من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم: ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا أنتم برسول الله إلى رحالكم!. فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امرءاً من الأنصار... قال النبي هذه العبارات وكله تأثر، وكله فيض من الحب لهؤلاء الذين بايعوه ونصروه واعتزوا به وأعزوه، حتى بلغ من تأثره أن بكى الأنصار وقالوا: رضينا برسول الله قسماً وحظاً)[4].

---

* لعاعة ـ الشيء اليسير.

وهكذا أطاع الأنصار ولي أمرهم الواجبة طاعته أكثر من كل أولياء الأمور في العالم الإسلامي، وذلك بعد أن تم إقناعهم وقبولهم ورضاهم دون إكراه.

وتذكر المصادر أن عثمان أقطع من السواد لبعض أصحابه وخص أعطيات لمن لم يشارك في الغزو، ومنع بعض كبار الصحابة من أعطياتهم كعبد الله بن مسعود)[5]. وخاطب علي عامله على "أردشيرخره" (بلدة من بلاد العجم) مصقلة بن هبيرة الشيباني بقوله: (بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت إلهك وأغضبت إمامك: إنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم وأريقت عليه دماؤهم فيمن اعْتامَكَ* من أعراب قومك)[6].

هكذا كانت سياسة الراشدين المالية، لكل رأيه في توزيع الغنائم والفيء على المسلمين وكل حسب متطلبات الفترة التاريخية التي حكم خلالها. وسياستهم حيال الناس لم تشذ عن سياستهم حيال المال، فقد كان لكل رأيه فيها ونرى الواحد منهم يحكم خلافاً لإجماع اتخذ في مجلس شورى ما دام رأى في رأيه الصواب.

عن ابن عمر قال: لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اشرأب النفاق بالمدينة، وارتد العرب وارتدت العجم، وتواعدوا

---

* اعتامك: اختارك.

نهاوند، ... فجمع أبو بكر رضي ا لله عنه المهاجرين والأنصار، وقال: إن هذه العرب قد منعوا شاتكم وبعيركم ورجعوا عن دينهم، وإن هذه العجم قد تواعدوا نهاوند ليجمعوا قتالكم، وزعموا أن هذا الرجل الذي كنتم تنصرون به قد مات، فأشيروا علي فما أنا إلا رجل منكم، وإنني أثقلكم حملاً لهذه البلية. فأطرقوا طويلاً، ثم تكلم عمر بن الخطاب رضي ا لله عنه فقال: أرى ـ وا لله ـ يا خليفة رسول ا لله أن تقبل من العرب الصلاة وتدع لهم الزكاة، فإنهم حديثو عهد بجاهلية، فإما أن يردهم ا لله عنه إلى خير، وإما أن يعز ا لله الإسلام فتقوى على قتالهم، فما لبقية المهاجرين والأنصار يدان للعرب والعجم قاطبة. فالتفت إلى عثمان رضي ا لله عنه فقال مثل ذلك، وقال علي رضي ا لله عنه مثل ذلك، وتابعهم المهاجرون. ثم التفت إلى الأنصار فتابعوهم. فلما رأى ذلك صعد المنبر فحمد ا لله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإن ا لله بعث محمداً صلى ا لله عليه وسلم والحق قلّ شريد، والإسلام غريب طريد، قد رث حبله** وكل أهله، فجمعهم ا لله بمحمد صلى ا لله عليه وسلم، وجعلهم الأمة الباقية الوسطى، وا لله لا أبرح أقوم بأمر ا لله وأجاهد في سبيل ا لله حتى ينجز ا لله لنا ويفي لنا عهده، فيقتل من قتل منا شهيداً في الجنة، ويبقى من بقي

** قد رث: ضعف.

منا خليفة الله في أرضه ووارث عباده. قضى الله الحق، فإن الله تعالى قال ـ وليس لقوله خلف ـ: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾(7). والله لو منعوني عقالاً مما كانوا يعطون رسول الله صلى الله عليه وسلم... لجاهدتهم حتى تلحق روحي بالله! إن الله لم يفرق بين الصلاة والزكاة ثم جمعهما)(8).

وهنا لا بد من التساؤل من أنه إذا كان لا خيار في تحكيم الرسول أي توليته الحكم لكونه نبي الله فهل كان لا خيار في تحكيم أبي بكر مثله أم كان جائزاً أن يحكم رجلٌ غيره؟ وإذا كان جائزاً أن يحكم رجل غيره فإن هذا الذي كان يمكن أن يحكم سيكون له موقف آخر من حروب الردة خلافاً لموقف أبي بكر وقد يكون هذا الموقف هو ما عبر عنه عمر ووافقه الجميع وفحواه: (أن تقبل من العرب الصلاة وتدع لهم الزكاة، فإما أن يردهم الله عنه إلى خير، وإما أن يعز الله الإسلام وتقوى على قتالهم) أي ترك الأمر لمناسبة الظروف لا سنة مقررة ولا تنزيلاً محكماً يجب الأخذ به، ترى هل اتصفت سياسة أبي بكر بالشدة دائماً وسياسة عمر باللين كما كانت في المثالين السابقين حيث قال أبو بكر لعمر: (جباراً في الجاهلية خواراً في الإسلام). كما أنه رفض رأيه المجمع عليه في مسألة حروب الردة؟. لم يكن الأمر كذلك وكل منهما مارس أسلوب حكمه كما رأى. وقد بدا

موقف أبي بكر ليناً وموقف عمر متشدداً حيال بعض الحالات التي واجهوها، رغم أن لين أبي بكر حيال تلك الحالات كان من الصعوبة بمكان لما فيه من الحرج لعدم توافقه مع فهمهم للنص القرآني أو الحديث النبوي (أخرج ابن سعد عن ابن أبي عون وغيره أن خالد بن الوليد رضي الله عنه ادعى أن مالك بن نويرة ارتد بكلام بلغه عنه، فأنكر مالك ذلك وقال: أنا على الإسلام ما غيرت ولا بدلت، وشهد أبو قتادة وعبد الله بن عمر رضي الله عنه فقدمه خالد وأمر ضرار بن الأزور الأسدي رضي الله عنه فضرب عنقه، وقبض خالد امرأته أم متمم فتزوجها. فبلغ عمر بن الخطاب قتله مالك بن نويرة وتزويجه امرأته، فقال لأبي بكر رضي الله عنه: إنه قد زنى فارجمه، فقال أبو بكر: ما كنت لأرجمه تأول فأخطأ. قال فاعز له، قال: ما كنت لأشيم سيفاً سله الله عليهم أبداً)[9].

مما تقدم نرى أنه لم يكن هناك أسلوب واحد في طريقة الحكم اتبعه كافة الخلفاء الراشدين وإنما كان هناك أسلوب خاص لكل منهم وحسب كل فترة مارسه حسب ما رأى أنه في مصلحة المسلمين وما سمحت به الظروف. لذا فإنه لا معنى للقول بوجوب العودة إلى أسلوب حكم الراشدين، وإذا كان لا بد من مثل هذا القوّل عند من يرى ذلك فعليه أن يقول: العودة لأسلوب حكم أبي بكر أو أسلوب حكم عمر أو عثمان أو علي ليكون

للقول معنى. وفي هذه الحالة يكون القائل بذلك قد خالف منطلقه إذ أن الدعوة للأخذ بأسلوب أحد الراشدين تتضمن رفض أساليب الآخرين.

لا أعرف إذا كانت بعض الأمثلة التي أسوقها لا تروق للبعض من الذين يحبون أن يكون تاريخنا الإسلامي مخالفاً لتواريخ بقية الأمم من البشر، حيث يوجد في تواريخهم ما يسر وما يحزن، لأن الذين صنعوا تلك التواريخ هم بشر يصح عليهم الخطأ والصواب، وكافة ما يمكن أن يسلكه الإنسان. إلا أنني أقول لمن لا تروقه أمثلتي أنه يجب أن لا ننظر إلى أخطاء الماضي بمقاييس الحاضر، كما أنه يجب أن نتعلم من تلك الأخطاء لتجنب الوقوع بها في الحاضر. إن الذي يسيء إلى الحاضر هو رؤية مساوئ الماضي على أنها حسنات وصالحة للعمل بموجبها في الحاضر. إن كافة الأمم المتحضرة ترى في فعل قادتها السابقين أنه من التراث يسعدهم حسنه ولا يسيئهم سيئه. إن من يرى أن التاريخ على أنه عباءة تحملها على ظهرك أينما ذهبت وتتناقلها الأجيال جيلاً بعد جيل، لا تتغير ولا تتبدل هو كمن يطلب أن تكون الناس تماثيل من حجر أو رجالاً آليين (روبوتات) تم برمجة عقولهم وفق مفاهيم الماضي، إلا أن عقل إنسان اليوم الذي بدأ التفتح لم يعد بالإمكان جعل براعمه جذوراً. وهذه البراعم ستثمر أنواعاً مختلفة من جذع واحد.

إن الدعوى بوجوب الأخذ بأساليب الماضي هي دعوى لعدم التطلع إلى المستقبل وتبرير مساوئ الحاضر بقياسها على ما حصل في الماضي الذي تجاوزه الزمن وخير ما يعبر عن هذا التبرير المحادثة التي جرت بين الأمير المملوكي الشركسي كرتباي والسلطان سليم الأول العثماني إثر احتلال هذا الأخير لمصر، قال كرتباي وكان أسيراً، للسلطان سليم (لو بلي واحد منا بعسكرك لأفناه وحده، وإذا لم تصدق جرب، مر عسكرك أن يتركوا ضرب البندق فقط..) وقال أيضاً: (... أنت أتيت لك عساكر من أطراف الدنيا من مصاري وروم وغيرهما، وجئت بهذه الحيلة التي تحيلت بها الإفرنج لما أن عجزوا عن ملاقاة عساكر الإسلام، وهي هذه البندقية التي لو رمت بها امرأة لقتلت بها كذا إنساناً، ونحن لو اخترنا الرمي بها ما سبقتنا إليه، ولكن نحن قوم لا نترك سنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو الجهاد في سبيل الله بالسيف...)[10].

أيقنع بمثل هذا التبرير للهزيمة سوى من يدعو إلى ارتداء الثوب القصير وإطلاق اللحية كما كان يفعل رسول الله؟ قد يتوهم البعض أن دعوى الأخذ بأساليب الماضي، وإن كانت ليس لها علاقة بالحاضر فإنها دعوى إلى تغيير الواقع السيء في هذا الحاضر والحركات الأصولية تحاول فعل ذلك في كثير من أرجاء العالم الإسلامي. إلا أن مثل تلك الدعوى إذا لم تعد بالمجتمع أربعة

عشر قرناً إلى الوراء في أسلوب عيشه فإنها (ستعقلن) أساليب عمل الماضي لتبرير تخلفها كما جرى في حديث كرتباي مع السلطان سليم الأول، إذ أنه ما دام أن المطلوب تطبيق ما يراه الحاكم على أنه السنة فلا احتجاج على كل المساوئ الحاصلة في المجتمع من جراء هذا التطبيق والتي يمكن تسويغها بقياسها على بعض أحاديث أو أعمال الرسول أو الراشدين إلا أن مثل هذا القياس هو قياس خاطئ فنحن نقيس حالة تاريخية على حالة تاريخية أخرى لا يجوز القياس عليها، والقياس الصحيح هو القياس لا على تقدمنا في الزمن الماضي وإنما على تقدم الأخر المعاصر لنا مع الأخذ بعين الاعتبار للخصائص الذاتية لكل شعب أي أنه بقدر ما لا يجوز تكرار أساليب عمل الماضي، إلا ما لاءم منه الحاضر كذلك لا يجوز نقل أساليب عمل الآخر المتقدم علينا نقلاً حرفياً.



الفصل الرابع

عودة أسلوب الحاكم تتطلب عودة أسلوب المحكوم

إن دعوى وجوب عودة أسلوب حكم الراشدين تتضمن دعوى وجوب عودة أسلوب المحكومين في التعامل مع الحكام في عصر الراشدين. فهل يمكن اليوم قبول أسلوب تعامل المحكومين مع حكامهم في عصر الراشدين، وهل كانت علاقة المحكومين بحكامهم هي علاقة القبول والطاعة لولي الأمر دون أي معارضة، أم كانت كعلاقة أية جماعة من البشر تنتظم في دولة فيها الموالي للحاكم والمعارض له؟ للجواب نستعرض بعض مظاهر المعارضة في عصر الراشدين الذي يجب أن ننظر لأسلوب حكمهم على أنه أسلوب حكم بشر ولا يدخل ضمن دائرة المقدس، والبشر محكومون بالصواب والخطأ، بالأسوة والإثرة، بتفاوت أفق الرؤيا بين شخص وآخر بين فترة زمنية وأخرى. وكما رأينا عند تقسيم الغنائم في غزوة حنين فإن الأنصار لم يكونوا راضين عن طريقة القسمة التي اتبعها الرسول حتى أقنعهم وتم رضاؤهم، ولو لم يتم

إقناعهم ورضاؤهم لبقي في أنفسهم ما اعتمل فيها، غير آن إرضاء كافة الناس أمر غير ممكن إلا أن مشروعية حكم الحاكم تتحقق في رضاء الأكثرية. وهذا ما كان حاصلاً في عهد الراشدين. لكن لا بد للأقلية غير الراضية من التعبير عن عدم رضاها وطريقة هذا التعبير تختلف باختلاف نظام الحكم. ففي عصرنا تعبر الأقلية غير الراضية عن أسلوب الحكم في الدول المتحضرة عن رغباتها بالمطالبة بتحقيق تلك الرغبات بالوسائل الديمقراطية عن طريق التظاهر والكتابة وما إلى ذلك، وتسعى لإقناع الجماهير بأطروحاتها لتتمكن من تحقيق تطلعاتها في الجولة القادمة من الانتخابات. إلا أنه مع هذا لا بد أحياناً من وجود عينات اجتماعية صغيرة لا ترغب بالإندماج في المجتمع الذي تعيش فيه لأسباب مختلفة، وقد تلجأ تلك الجماعات لطرق غير ديمقراطية لتحقيق رغباتها. وهذه من الحالات الشاذة.

غير أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم في صدر الإسلام لم تكن كالعلاقة التي ذكرناها بحيث ينال الحاكم ثقة الأكثرية عن طريق الانتخاب، وتنال المعارضة الحق في المطالبة بتحقيق رغباتها بوسائل ديمقراطية. وهذا كان متماشياً مع العلاقة بين الحاكم والمحكوم في كافة أرجاء العالم يومها. ففي بيزنطة الإمبراطورية المنافسة للدولة الإسلامية كانت قد آلت كافة السلطات ليد الإمبراطور قبل ظهور الإسلام بقرون، وكانت العلاقة بين

الإمبراطور وأجهزته من ناحية، وبين المواطنين من ناحية أخرى علاقة مختلفة عن العلاقة بين الخليفة الراشدي ومواطنيه. و(في الحديث عن قيام الدولة البيزنطية، لا بد لنا من العودة إلى القرن الثالث الميلادي، وهو القرن الذي شهد أزمة تعرف في التاريخ الروماني باسم أزمة القرن الثالث... ورافق التدهور في حياة المدن نتيجة الأزمة الاقتصادية في هذا القرن قيام إقطاعات زراعية كبيرة أخذت تبتلع أملاك الملاك الصغار وتزيد في عدد الفلاحين أجراء الأرض الذين لا ملكية لهم، والذين أصبحوا عمالاً زراعيين يعيشون على الأجر الضئيل الذي يعطيهم إياه الملاكون الكبار... ونتيجة هذه الأزمة فقد ضعفت سلطات المجالس البلدية وتمركزت السلطات في يد الإمبراطور ومساعديه من رجال الإدارة، وقد هيأ تمركز السلطة هذا في يد الإمبراطور إلى ظهور فكرة الحكم المطلق التي سادت أيام الدولة البيزنطية. ولم يعد الإمبراطور البيزنطي القاضي الأول للدولة الذي يحكم بالعدل بين رعيته بل الحاكم المطلق الذي يستمد قوته من إرادة ا لله لا من الأرض. وقد أفادت هذه الأزمة الاقتصادية في قلب الناس إلى متعبدين يفتكرون في الحياة الأخرى وما قد تجلبه من راحة لم يحصلوا عليها على الأرض)[11]. و(في نهاية سنة 695 اندلعت نيران الثورة ضد حستنيان الثاني وحكومته، ... وكان هم الجماهير الثائرة أن تثأر من قسوة ووحشية ستيفن وثيودوتوس (الموظفين الماليين) فقبضوا

عليهما وذبحوهما في إحدى الساحات العامة. أما جستنيان الثـاني نفسه فقد قطع أنفه وأرسل منفياً إلى كرسون)[12].

ورغم أن أسلوب حكم الراشدين كان متقدماً على أسلوب حكم معاصريهم من الحكام في نواح عديـدة، إلا أنـه كـان هنـاك دائماً من هم غير راضين عن الحكم و لم تكـن طبيعـة العلاقـة بـين الحاكم والمحكوم تسمح يومها لكلا الطرفين باسـتعمال الأسـاليب الديمقراطية المتبعة اليوم لدى الشعوب المتحضـرة، فالخليفـة أحيانـاً يستخدم أسـلوب القـوة لتطويـع معارضيـه والمعارضـة اسـتعملت العنف للرد وتحقيق رغباتهـا، لـذا فـإن طلـب العـودة إلى أسـلوب حكم الراشـدين هـو في نفـس الوقـت طلـب العـودة إلى أسـلوب المعارضة في زمن الراشدين، هذا الأسـلوب الـذي نبينـه فيمـا يلـي وذلك من خــلال ممارسته تجـاه الخلفـاء الثلاثـة الأخـيرين. يقـول صاحب كتاب المرتضى عن قتل الخليفة عمر: (لذلك رجـح كثـير من الباحثين أن قتل عمر بـن الخطـاب رضـي ا لله عنـه كـان عـن تدبير سابق وائتمار مدبر، اشـترك فيـه العجـم واليهـود، و لم يكـن ذلك بدعاً من الشعوب المفتوحة الموتورة، وأهل البلاد التي فقـدت حريتها وسلطتها التي كانت تستغلها في تحقيـق مآربهـا الشـخصية والأسرية)[13]. ومن فقد حريته وسلطته التي كان يسـتغلها ويحقـق مآربه من خلال ذلك الاستغلال فإنه لن ينسى تلـك المـآرب الـتي كان يحققها إذا لم يقتنع عن رضى بالوضع الجديد، وهو بالتـأكيد

لن يرضى وإن عدم رضاه لم يكن ابتداعاً منه بل كان سمة عامة للشعوب المفتوحة. وأهل البلاد التي فقدت حريتها كما هو مبين في القول السابق و لم يعد يحصل اليوم مثل حالة عدم الرضى هذه للشعوب المفتوحة لأن فتح اليوم هو فتح بقصد الاستعمار لا بقصد الهداية كما كان في صدر الإسلام، لذا فإن عداء الشعب المفتوح للفاتحين هو عداء معترف به من قبل الطرفين. وعندما يتمكن الشعب المفتوح من طرد الفاتحين، فإن ذلك لن يكون ائتماراً بل تحريراً، وإذا قلدنا اليوم أسلوب الفتح الإسلامي فإننا سنواجه كما يواجه المحتلون، كما أنه إذا تعامل حاكم اليوم مع المعارضة كما تم التعامل معها في صدر الإسلام، أي احتواؤها بالقوة، فإن أسلوب مقاومة المعارضة للحاكم سيكون كأسلوب المعارضة في ذلك الحين، أي الائتمار والقتل. وكما كان أسلوب المعارضة تجاه الخليفة عمر، كذلك كان تجاه الخليفة عثمان. يقول ابن كثير في البداية والنهاية: (كان بمصر جماعة يبغضون عثمان، ويتكلمون فيه كلاماً قبيحاً، وينقمون عليه في عزله جماعة من علية الصحابة، وتوليته من دونهم، أو من لا يصلح للولاية، وكره أهل مصر عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعد عمرو بن العاص، واشتغل عبد الله بن سعد عنهم بقتال أهل المغرب وفتح بلاد البربر وأندلس وأفريقيا، ونشأ بمصر طائفة من أبناء الصحابة يؤلبون الناس على حربه والإنكار عليه)[14]. هذه الجماعة الناقمة

على عثمان هي التي قادت المعارضة عليه ومن ثم حاصرته في المدينة وقتلته، ونوعية هذه المعارضة تختلف عن تلك التي قامت بقتل عمر، والتي كانت عناصرها من غير العرب، إذ أن الناقمين على عثمان هم طائفة من أبناء الصحابة، وهم ليسوا يهوداً ولا عجماً، وهي معارضة كان يجب أخذها بالحسبان، لأنها انقسام في البيت الواحد. إلا أن الظرف التاريخي كان يبيح سلطة الحاكم المطلقة وتطويع المعارضة بالقوة كما كان ذلك الظرف لا ينكر على المعارضة تنحية الحاكم بالقوة عندما تستطيع إلى ذلك سبيلاً.

أما عن قتل الخليفة الرابع علي فيقول ابن كثير: (وكان من خبره أن ثلاثة من الخوارج وهم: عبد الرحمن بن عمر والمعروف بابن ملجم الحميري ثم الكندي، والبرك بن عبد الله التميمي، وعمر بن بكر التميمي، اجتمعوا فتذاكروا قتل علي إخوانهم من أهل النهروان، فترحموا عليهم وقالوا: لو شرينا أنفسنا فأتينا أئمة الضلالة فقتلناهم فأرحنا منهم البلاد وأخذنا منهم ثأر إخواننا. فقال ابن ملجم: أما أنا فأكفيكم علي بن أبي طالب...)[15]. وفعلاً فقد قام ابن ملجم بقتل علي. ومعارضة الخوارج تختلف أيضاً في نوعيتها عن كل من تلك التي قامت بقتل عمراً وقتل عثمان، إذ أنها معارضة تكفيرية تبيح دم كل من خالفها الاعتقاد. هكذا كان أسلوب المعارضة في التعامل مع الحاكم، وأسلوب المعارضة هذا مرفوض لدى الشعوب المتحضرة في التاريخ المعاصر،

بقدر ما هي مرفوضة ممارسة الحاكم لأسلوب الحكم الذي كان في زمن تلك المعارضة. ولا يمكننا أن نختار أسلوب الحاكم ونرفض أسلوب المحكوم، لأن هناك تلازماً بين الأسلوبين. فأسلوب ذلك الحاكم يلزم أسلوب ذلك المحكوم.

إذا كان أسلوب حكم الرسول ـ والراشدين ـ وهو جزء من السنة، لا يستوجب الإتباع فهل السنة النبوية التي هي أكثر شمولاً لأنها أسلوب حياة كاملة تستوجب ذلك؟ لنر ذلك في الفقرة القادمة.



هوامش الفصول الثاني والثالث والرابع

(1) مختصر حياة الصحابة، الإمام أحمد الكاندهلوي، دار الإيمان، ط عام 1990، ص 139.

(2) مختصر حياة الصحابة، نفس المرجع، ص 238-239.

(3) مختصر حياة الصحابة، ص 240.

(4) حياة محمد، حسين هيكل، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، عام 1935، ص 423-424.

(5) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج1، ص34.

(6) نهج البلاغة، ج3، ص68.

(7) سورة النور، الآية 55.

(8) مختصر حياة الصحابة، ص 137-138.

(9) مختصر حياة الصحابة، ص 304.

(10) دراسات في تاريخ بلاد الشام ومصر، د. عبد الكريم رافق، دمشق 1968، ط2، ص22.

(11) الإمبراطورية البيزنطية، د. نبيه عاقل، ط1، عام 1967، ص10.

(12) الإمبراطورية البيزنطية، د. نبيه عاقل، ص 134.

(13) المرتضى، أبو الحسن الندوي، دار القلم، دمشق، ط1، لعام 1989، ص112.

(14) المرتضى، ص 130-131.

(15) المرتضى، ص166.

الفصل الخامس

السنة النبوية

﴿إن ا لله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً﴾(1).

يقول المثل العربي: (من مدحك بغير ما فيك فقد ذمك)، ذلك أن قصده الهزء بك لا مدحك. فمثلاً لو أردت أن تهزأ بإنسان قصير القامة فإنك تصفه بالطول، ولو أردت أن تهزأ بإنسان يشكو علة في النطق تصفه بفصيح اللسان، وما ينطبق على وصف الشخص ينطبق على وصف قوله وعمله، والذي لا تهزأ به عندما تصفه بغير ما فيه هو الحبيب، لأنك صادق في وصفك له حيث تصفه كما تراه وتشعر تجاهه، لأن كفتي ميزان الحب ليستا متوازنتين. غير أنه إذا كنت صادق المشاعر بمدحك للحبيب، بغير ما فيه، فهل يشاركك مشاعرك كل من يسمع قولك ممن لا يشاركونك في حبك؟.

إن السخرية أو الشفقة تنتقل هنا من الممدوح إلى المادح، إذ أن من يعرف حالك يشفق عليك كون الحب أعماك. ومن لا

يعرف حالك يسخر منك لعدم معقولية كلامك. ترى هل ينتقص من قدر المحبوب إذا وصفه محبه بالذي فيه، وخاصة إذا كان ما فيه لا يمتلك مثله سواه؟ لا أعتقد أنه ينتقص من قدره، وإن وصفه بالذي فيه يضعه في مكانه الصحيح، ويجعل للوصف قوة المنطق، ويجعل السامعين من غير المشاركين في الوجد يحترمون ذلك الوصف وإن لم يروا أو يؤمنوا بالموصوف كما آمن به واصفه.

ترى بأية طريقة نتعامل نحن في وصف أقوال حبيبنا محمد وأعماله وأقواله وأعمال صحابته؟. إننا نتعامل في وصف أعمال وأقوال حبيبنا وصحابته بطريقة المحب الأعمى الذي لا يرى في حبيبه إلا الكمال الذي هو لله وحده. إن الإنسان ليكره أن يتحدث عن ماضيه إذا كان في ذلك الماضي ما يخجل إذا أعيد تكراره في الحاضر. أما إذا كان يعتبر أن أعمال وأقوال ذلك الماضي ما هي إلا نتاج الفترة التي جرت فيها، فإنه يتحدث عنها دون حرج، لا بل يتحدث عنها بافتخار حيث يريه ذكرها كم تقدمت البشرية في أساليب تفكيرها وعيشها عن ذي قبل.

لقد شاهدت إحدى العجائز وهي تغسل يديها تحت صنبور الماء الحار على مغسلة البورسلان تقول: كم تغيرت هذه الحياة؟ الماء الساخن والبارد في متناول يديك والمنظفات إلى جانبك تغسل بها حاجياتك، وإذ بها ناصعة البياض، بينما كنا نذهب إلى أقنية الماء لنغسل عليها أمتعتنا بمواد هي الوساخة عينها كرماد الحطب وما إليها. ولم تشعر تلك العجوز بالغضاضة من ذكر أسماء تلك (المنظفات)، لأنها تعلم أنها كانت تنسجم وتلك الفترة من

الزمن. كما أن العجوز لم تكن تقر بوجوب عودة ذلك النمط من التنظيف إلى الزمن الذي تعيش فيه.

لا شك أن ماضينا مشرق، وليس فيه ما يخجل من ذكره، إلا إذا رأينا وجوب عودة نمطه إلى حاضرنا، وليس وحدنا من نفخر بحضارتنا بل غيرنا يذكرها بكل احترام وإجلال. وإذا قارناها بحضارات الأمم الأخرى المعاصرة أو السابقة لها، نجد أنها تمتاز عنها امتيازاً لا لبس فيه ولا غموض. فرغم كل ما حققته الحضارات الرومانية واليونانية والفارسية، فإن حضارة الإسلام تتقدم على حضاراتهم جميعاً بسعيها لتحقيق إنسانية الإنسان بما ينسجم والمرحلة التاريخية التي عاشتها. فخلافاً لمجتمع العبيد واضطهاد الشعوب المغلوبة لدى تلك الإمبراطوريات، أتى الإسلام بتعاليم جديدة متقدمة على تعاليم تلك الإمبراطوريات في مجال تحقيق إنسانية الإنسان. فقد شجع الإسلام على تحرير العبيد والمساواة بينهم وبين الآخرين من السكان، وشعاره المعروف هو (لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى) وقد تم العمل بموجب هذا الحديث الشعار في أحيان كثيرة، إذ تم تحرير الكثير من العبيد كما تم تسليم الكثير منهم مناصب قيادية كزيد بن حارثة، وابنه أسامة، وبلال وكثيرين غيرهم، مما لم تتح قوانين حضارات الأمم الأخرى الفرصة لأمثالهم كما أتاحت لهم قوانين الإسلام. كما أن تسامح الإسلام مع الشعوب المغلوبة ليس مجال نقاش ومقولة (لم يعرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب) هي شهادة غيرنا لنا. لكن هذا لا يعني أنه تم التعامل مع تلك المواضيع

المذكورة آنفاً وفق المقاييس التي نحب أن نعمل بها الآن. وإذا رأينا أنهم قصروا في معالجة تلك المواضيع، بحيث لم يعالجوها كما نسعى نحن اليوم إلى معالجتها فإن الأجيال القادمة سترى فينا مثلما رأينا فيهم. لذا لا يمكننا أن نطالب الأجيال السابقة بحل لواقع لم تشهده أو لتحقيق طموحات مستقبل سيعيشه غيرها. كما لا يمكننا أن نعطي الحلول اللازمة لما سيعترض الأجيال القادمة من مشكلات.

إن أكثر ما يتجلى فيه موقف المحب الأعمى هو موقفنا من موضوع السنة النبوية، لكن إذ جاز لنا التحدث عن بعض أعمال وأسلوب حكم الراشدين فهل يجوز لنا بنفس القدر التحدث عنه السنة النبوية؟ وإذا كانت أعمال الراشدين قد تم اعتبارها مما هو مقدس ومنزه عن الخطأ، فكيف يمكن النظر إلى سنة الرسول؟ وتحاشياً للمزايدة علينا، نستهل حديثنا بالآية الكريمة والحديث النبوي الشريف التاليين:

قال تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً. ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾[2]. وقال الرسول في خطبة حجة الوداع: "الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا"[3].

وإنني أرى أن الآية والحديث كافيان للتخويل في البحث في سنة الرسول وتبيان صحة الأخذ بها أو عدمه. فإذا كان الله قد غفر لرسوله ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فإن معرفة ذلك (الذنب) ليست محظورة على الإنسان، خاصة وأن الرسول كان قد استغفر

ربه من سيئات عمله أمام الملأ في خطبة شهيرة، ولم ير حرجاً في أن يذكر أن له سيئات، ويستغفر ربه منها. ولو كانت ممارسات الرسول الدنيوية لا تخضع لرؤياه الخاصة كإنسان لكانت خالية من (الذنوب) المغفورة، والتي تقدمت نزول الآية المذكورة وتأخرت عنها أي حصلت قبل نزول الآية، واستمرت بعد نزولها حتى وفاته. وإن غفران الذنب يعني وقوعه وما يستوجب غفران الله يستوجب عدم اتباعه، لأن الله غفر للرسول ذنوبه، ولم يغفر لمن اتبعها، لأن المغفرة خاصة بالرسول فقط. ولم يفت الخليفة عمر بن الخطاب ما ورد في القرآن بهذا الخصوص، وعلم أنه لا بد للإنسان كائناً من كان إلا أن تكون له سيئات (وأخرج ابن جرير عن الحسن ... قال عمر رضي الله عنه: ثكلت عمر أمه! أتكلفونه أن يقيم الناس على كتاب الله؟ قد علم ربنا أنه سيكون لنا سيئات، وتلا ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً﴾[4]. أي أن السيئات حاصلة، ويكفر عنها بتجنب ما نهى الله عنه، واتباعنا للسنة النبوية بحرفيتها بما فيها من (الذنوب والسيئات) المغفورة للرسول، يضيف إلى ذنوبنا ذنوباً ليست بمغفورة لنا. وإذا كان للرسول (سيئات أو ذنوب) فهذا لا يعني أن ما قام به، فيما يخص الحياة الدنيا يستطيع القيام به غيره من البشر، لأن الرسول وإن كان بشراً مثلنا، فإن ما أوحي إليه جعله يتمتع برؤيا متقدمة على رؤى معاصريه، إذ كان ما قام به متميزاً.

إن معالجتنا لموضوع السنة ليس غرضه تبيان (السيئات) وإنما غرضه إيضاح أن اتباع تلك (السيئات) ليس مما هو مفروض على المسلمين، لا بل إن المفروض عليهم تجنبها وعدم اتباعها. وبما أن السنة تشتمل على بعض الذنوب، فإن الأخذ ببعضها الآخر غير ملزم، إلا ما كان توضيحاً للعقيدة وأداء فروضها، أو ما وافق منه مصلحة المسلمين في ظرف تاريخي معين، لأن السنة فيما عدا ذلك هي قول أو عمل أو إقرار بشري، يخضع للخطأ والصواب. إن صدق الإيمان بمحمد هو تصديق اتصاله بالوحي، وهو ما يتمتع بدوام الصحة، أما القول بوجوب الأخذ بأقواله وأفعاله وإقراراته، فيما يخص شؤون الدنيا، فهو قول كان قد أخذ به المشركون شريطة أن ينكر اتصاله بالوحي. فعندما جمعهم وخطب فيهم قائلاً: (عن ابن عباس قال... أتى النبي صلى ا لله عليه وسلم الصفا فصعد عليه ثم نادى... أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً بسفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم صدقتموني. قالوا: نعم. قال: فإني نذير لكم.. فقال أبو لهب: تباً لك سائر اليوم)[5]. أي أنهم أنكروا عليه اتصاله بالوحي. أما غير ذلك فهم مصدقوه.

إن سنة الرسول، فيما يخص شؤون الحياة، قد مارس بموجبها حياته الخاصة، وحياته كقائد وفقاً لمستوى الظرف الذي عاش فيه. ولو كان إثبات الشخصية يومها يتم بالبطاقة الشخصية الملْصق عليها صورة صاحبها، لكنا اليوم نزين جدران منازلنا بصوره.

قد يرى البعض أنه لا جدوى من معالجة مثل هذه المواضيع لكونها مواضيع قديمة وقد استنفذت كل احتمالات الخوض فيها

على مر الأجيال، إلا أن من يمعن النظر يرى أن العامل الديني هو العامل الأهم المستغل لدى الشعوب العربية والإسلامية، وشعار الارتداد إلى الوراء شعار مرفوع، وغير مرفوض لدى الذهنية السائدة في العالم الإسلامي، رغم أنه يخالف المنطلق الذي قام عليه الإسلام، والذي كان من أبرز تجلياته تغيير الواقع تقدمياً.

إن من يرى أن حياة الإنسان مبرمجة ومرسومة وفقاً لما فهمه مما ورد في السنة وأعمال الراشدين، فهو يدعو للاحتكام لمقاييسه الخاصة عن تلك المصادر لأن الرسول والراشدين مارس كل منهم أسلوبه الخاص في كافة مجالات الحياة. ولم يرسموا لنا كيفية ممارستنا لأسلوب حياتنا. يقول تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون﴾[6]. والرسول والراشدون هم بلا شك من دون الله، ولم يكونوا متفقين في أساليب تعاملهم مع الحياة، إلا فيما يخص أسس العقيدة الإسلامية، أما ما عداها فلكل طريقته الخاصة في معالجة القضايا التي واجهته، وهي طريقة البشر في القول والفعل والإقرار. يقول تعالى مخاطباً رسوله: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام﴾[7]. فإعجاب الرسول بقول أحد هو إقرار له وقبول أي (سنه)، إلا أنه ليس شرطاً أن يكون صحيحاً عند الله، لذا نهى الرسول عند كتابة الحديث وكذلك الراشدون.

إن الإنسان العاقل ليستغرب كيف لا يتم التأكيد على وجوب الأخذ بأقوال الرسول والراشدين غير المختلف عليها،

والتي تفيد بمنع تدوين الحديث، وعدم الأخذ به كمصدر ديني. ويتم التأكيد على وجوب الأخذ بأقوال من أتوا بعدهم بأكثر من قرن من الزمان في وجوب العمل بالسنة، و(روى أحمد بن حنبل في مسنده عن عبد الله بن عمر قال: خرج علينا رسول الله يوماً كالمودع، وقال: إذا ذهب بي فعليكم بكتاب الله. أحلوا حلاله وحرموا حرامه)[8]. وقال (لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه..)[9]. و(بلغ رسول الله أن أناساً كتبوا أحاديثه، فصعد المنبر وقال: ما هذه الكتب التي بلغني أنكم قد كتبتم؟ إنما أنا بشر، فمن كان عنده شيء فليأت به. يقول أبو هريرة: (فجمعنا ما كتبناه وأتلفناه، أو قال فأحرقناه)[10]. وروت السيدة عائشة عن أبيها أبي بكر قالت: جمع أبي الحديث عن رسول الله، وكان خمسمائة حديث، فبات ليلته يتقلب كثيراً، فلما أصبح الصبح قال: أي بنية، هلمي الأحاديث التي عندك، فجئته بها، فدعا بنار وأحرقها)[11]. كما وأن عمر بن الخطاب (استشار الصحابة في كتابته، وطفق يستخير الله فيه شهراً ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له فقال: إني كنت قد أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله تعالى، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً)[12].

إن ما ذكرته هو غيض من فيض في مجال نهي النبي وصحابته عن كتابة الحديث، والأخذ به كمصدر من مصادر العقيدة التي ينفرد بها القرآن، لكن إذا كان هذا رأي الرسول

والصحابة في الحديث وهم ما زالـوا يحفظونـه كمـا رواه الرسـول فكيف بنا إذا كان الحديث الذي وصـل إلينـا كـان قـد تم تدوينـه بالمعنى وليس بالنص؟. لا شك أننا نصبح في هـذه الحالـة إمـا أننـا نساوي الراوي بالرسول من جهة الفهم أو نخضع لمـا فهمـه راوي الحديث أو مدونه (ومن أجل ذلـك رأى أئمـة اللغـة والنحـو مـن علماء البصرة والكوفة وبغداد أن لا يحتجوا بشيء من الحديـث في إثبات لغة العـرب، والاستدلال علـى القواعـد الـتي دونوهـا، لأن الأحاديث لم تكن تروى بألفاظها كما جاءت عـن الرسـول، إنمـا كانت تروى غالباً بمعانيها)[13].

وقد روي الكثير من الأحاديث من قبل أنـاس أدينـوا بسـوء التصرف والائتمان على أموال المسلمين وقد أتت إدانتهم من قبـل من نثق بصدقهم ومن المساهمين الأوائل في تثبيت ركائز الإسـلام (ويروي المؤرخون عن الصحابة الذين ولاهم عمر على الأمصـار، أنهم أثروا بسرعة فائقة، فاستدعاهم وحاسبهم، ومنهم أبو هريـرة الذي ولاه إمارة البحرين، فأثرى خلال أقل من سنتين، فاسـتدعاه وقال له:

"يا عدو الله، سرقت مال الله. لقد وليتك البحريـن وأنـت بلا نعلين فمن أيـن لـك هـذا؟ وحاسبه وأخـذ منـه عشـرة آلاف درهـم)[14]. ولا يخفـى مـا لبـاع أبـي هريـرة مـن طـول في روايــة الأحاديث، ومن يسرق مال الله والمسلمين لا يصعب عليه الافتراء على رسول الله، ولقد علم الراشدون أنه ليس كل ما يـروى مـن الحديث صحيحاً و(لقد كُـذِب علـى رسـول الله صلـى الله عليـه

وسلم على عهده حتى قام خطيباً فقال: "من كـذب علـيّ فليتبـوأ مقعـده مـن النـار". وإنمـا أتـاك بـالحديث أربعـة رجـال ليـس لهـم خامس: 1ـ.... 2ـ ..... 3ـ ..... 4ـ رجل منافق مظهـر للإيمـان، متصنع بالإسلام لا يتـأثم ولا يتحـرج، يكـذب علـى رسـول ا لله صلى ا لله عليه وسلم متعمداً، فلو علم الناس أنه منـافق كـاذب لم يقبلوا منه و لم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا صاحب رسول ا لله رأى وسمع منه ولقف عنه فيأخذون بقوله)[15].

لكـن القـول المنطقـي والحاسـم في أن ديـن ا لله تـام بكتابـه وليس بحاجة إلى أية إضافات لا من السنة ولا مما تم الإجماع عليه، هو قول علي بن أبي طالب التالي: (ترد علـى أحدهـم القضيـة في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد القضيـة بعينهـا علـى غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهـم جميعـاً وإلههـم واحـد ونبيهـم واحـد وكتابهم واحد. أفأمرهم ا لله تعالى بالاختلاف فأطاعوه. أم نهاهم عنه فعصوه. أم أنزل ا لله ديناً ناقصاً فاستعان بهـم علـى إتمامـه. أم كانوا شركاء له. فلهم أن يقولـوا وعليـه أن يرضـى، أم أنـزل ا لله تعالى ديناً تاماً فقصر الرسـول صلـى ا لله عليـه وسـلم عـن تبليغـه وأدائه وا لله سـبحانه وتعـالى يقـول: ﴿مـا فرطنـا في الكتـاب مـن شيء﴾ فيه تبيان كل شيء. وذكر أن الكتاب يكمل بعضه بعضـاً وإنه لا اختلاف فيه فقال سبحانه: ﴿ولو كان مـن عنـد غـير ا لله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[16]. وا لله لم ينزل ديناً ناقصاً بـل دينـاً تاماً، و لم يقصر الرسول في تبليغه وأدائه، ولسنا بحاجـة لإضافـات

(لإتمام) ما نزل وا لله يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[17]. وبعد أن أكمل ا لله لنا ديننا بكتابه فإن الإضافة إلى ما أكمله ا لله لنا من دين هو دين جديد.

لقد واجه المسلمون الأوائل في حياة رسولهم مواقف لم تتطابق آراؤهم حيالها كما في صلح الحديبية وأسرى بدر ومواقف أخرى. وكان الرسول يستشير أصحابه أحياناً، ويتخذ قراره دون استشارتهم أحياناً أخرى، وفي حال خطئه في اتخاذ القرار كان ينبه من قبل ربه، ويعاتب عتاباً رقيقاً، يقول تعالى مخاطباً رسوله، عندما أذن للمنافقين بألا يذهبوا للجهاد: ﴿عفا ا لله عنك لم أذنت لهم..﴾[18]. وعندما أبقى بعض أسرى بدر لديه خاطبه ربه بقوله: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾[19]. وقال الرسول يوم قتل عمه حمزة: (أما وا لله على ذلك لأمثلن بسبعين كميتتك)، فنزل جبريل عليه السلام على محمد صلى ا لله عليه وسلم بهذه السورة وقرأ ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾[20]. وخاطب تعالى رسوله عندما حاول إرضاء زوجته حفصة بقوله: ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل ا لله لك تبتغي مرضاة أزواجك﴾[21].

وهكذا فقد كان يصوب خطأ الرسول من قبل ربه مباشرة. غير أنه بوفاة الرسول فقد المسلمون الامتياز الذي كان يتمتع به رسولهم ألا وهو التوجيه الإلهي المباشر، وأصبح لزاماً عليهم تحمل تبعات اتخاذ قراراتهم، وقد بدأوا بتحمل تلك التبعات فور وفاة

الرسول، وذلك باتفاقهم على تعيين أبـي بكـر، الـذي اسـتن سـنة خاصة به لحكمه، تعامل من خلالها مـع الواقـع المعـاش كمـا فعـل كل من خلفائه من بعده. ولما لم يكن قد تم تولية أي مـن الخلفـاء الراشدين استناداً إلى نص ديني ـ لأنه لا نص ديني في هذا المجـال ـ فإن واحـداً منهـم فقـط لم يلـق معارضـة مـن النـاس عنـد تسـلمه السلطة وهو الخليفة عمر الذي أوصى بتوليته سلفه أبـو بكـر، أمـا الثلاثة الباقون فقد تجادل النـاس في توليتهـم كمـا يتجـادلون عنـد تولية أي حـاكم.

بعد عصر الراشدين اختط الخلفاء (الحكام) لأنفسهم أسلوباً جديداً في تعيين الخليفة، وذلك بجعل منصب الخلافة وراثيـاً، وقـد بدئ في الإكثار من رواية الحديث ومن ثم جمعـه وتدوينـه خـلال هـذه الفـترة الـتي اقـترنت بـالقمع والبطـش بـالخصوم والـذي مـن المشكوك فيه أن يتجرأ أحد من إبداء رأي أو رواية حديث إلا إذا كان تأييداً أو تسويغاً لمشروعية الحاكم الذي يعيش ذلـك الـراوي في ظل حكمه. وإذا لم يوجد مثل ذلك الحديث الذي يسوغ تلك المشروعية فيمكن لـلراوي أن يسـتخلص المعنـى الـذي يرغبـه مـن حديث آخر ويثبت ذلك المعنى على أنه الحديث الصحيح.

ففـي بدايـة القـرن الثـاني الهجـري بـدئ في جمـع وتدويـن الحديث النبوي وأعمال الراشدين، وبدأت النصوص الأخيرة شـيئاً فشيئاً بمنافسة قدسـية نصـوص القـرآن، وذلـك بعـد أن امـتزجت صياغتهـا بتصـورات وآراء رواتهـا ومدونيهـــا، وفي حـــال عـــدم استجابتها لتلك التصورات والآراء، فإنه يتم تطويعها لتلبيـة تلـك

الحاجة، وأصبح الفارق بين النص القرآني والسنة أو أعمال الراشدين، أو إجماع التابعين هو فارق في الدرجة لا في الجوهر، إذ صنف النص القرآني أولاً، والسنة ثانياً، والإجماع ثالثاً. وأعطيت النصوص الثلاثة قوة المقدس الديني لشؤون العبادة والعباد. وإذا كان صاحب التنزيل قد أعطى العباد حرية ممارسة حياتهم الدنيوية بنصوص صريحة كقوله ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[22]، فإن الشعور الجديد الذي بدأ بالتشكل، لدى رعيل عصر التدوين، ألغى هذه الحرية، باعتبار أن صلاحية النصوص هي دائمة لشؤون العبادة ودنيا العباد. وبقدر خروج الإنسان عما رواه أو وضعه السلف يكون اقترابه من الزندقة، وبقدر ما يتضمن عقل الإنسان تلك (البرمجة) الموضوعة له يكون صاحبه صحيح الإيمان.

لكن لو افترضنا صحة القول بصلاحية كامل نصوص القرآن في كل زمان ومكان، وذلك لقدرة الله بعلم الغيب، وهو تعالى من خلال تلك القدرة قادر أن يحدد أسلوب علاقة العباد به وأسلوب علاقتهم ببعضهم مسبقاً، فإن القول بصلاحية أقوال من هم دونه كصلاحية قوله هو إعطاء من هم دونه القدرة على معرفة الغيب مثله، والرسول لم يكن يعلم الغيب، فما بالك بمن هم دون الرسول؟ يقول تعالى آمراً نبيه: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء..﴾[23].

من المؤكد أن كلامي سيثير حفيظة بعضهم لاعتبارهم إياه اجتراءً على سنة الرسول، وإلى هؤلاء أقول: أنه مما لا يدخل

السرور إلى النفس، أن أتعرض إلى ما يمس منزلة السنة الرفيعة في أذهان الناس، إلا أن الكثير من المثقفين لا يجرؤ على إدخال مفاهيم جديدة تساعد الجماهير على الانعتاق من جمودها الفكري، الذي يجعلها تفهم السنة فهماً خاطئاً بعيداً عن منطق العقل، بل إن هذا الفهم يشكل إلغاء للعقل. لا بل ويغرر بعضهم بهذه الجماهير فيثبت في أذهانها تلك المفاهيم البالية بحيث تسيطر سيطرة تامة فتصبح بديلاً عن العقل، وتسترشد هذه الجماهير بها في سلوكها الحياتي.

فالمنطلق الذي انطلق منه بعض المثقفين، أو المورد الذي استقوا منه نظرياتهم المتعلقة بالدين بشكل عام، والسنة على وجه خاص، هو مورد بعيد عن النقاء، ولا يمكن أن يكون نقياً إلا إذا انتهجوا منهج العقل.

إن الإيمان بالرسول شيء والإيمان بممارساته الدنيوية شيء آخر، فهناك فرق بين من لم يؤمن بمحمد على أنه رسول، وبين من لم يؤمن بوجوب تكرار أعماله. وموضوعنا يتعلق بعدم ضرورة تكرار أعماله.

إن الإيمان بمحمد على أن (كل رؤاه ... كل خطاه ... كل كلماته.. كل حركاته... بل كل أحلامه وأمانيه وخاطرات نفسه، كانت من أول يوم أهلّ فيه على الدنيا حقاً للناس جميعاً)[24]. إن مثل هذا الإيمان يضع محمداً في مصاف الآلهة وهو الذي يقول عن نفسه بأنه بشر مثلنا.

وإذا كان العمل بالسنة ملزماً للمؤمنين دائماً وأبداً بغض النظر عن اختلاف الظروف، فإن هذا العمل أولى بالمؤمنين المعاصرين له وأول المؤمنين المعاصرين هم آل بيته، فهل كانت أزواج الرسول لا يختلفن معه في أمر، أو أنهن كن يختلفن معه ولا يأخذن بسنته في كل حال؟.

قال عمر لابنته حفصة: "يا بنية، إنك لتراجعين رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يظل يومه غضباناً؟ فقالت حفصة: والله إنا لنراجعه. فقلت تعلمين أني أحذرك عقوبة الله وغضب رسوله. يا بنية، لا يغرنك هذه التي أعجبها حسنها وحب رسول الله إياها"[25].

حوار عمر مع ابنته حفصة، يوضح أن نساء الرسول كن يراجعنه، أي يتجادلن معه ويرفضن بعض أقواله، ولم يقتصر ذلك على حفصة، بل كن جميعاً يفعلن ذلك كما قالت حفصة (والله إنا لنراجعه). وعمر يحذر حفصة فقط من عدم مراجعة الرسول، ويوصيها بـ (لا يغرنك هذه التي أعجبها حسنها..)، والمقصود في ذلك عائشة، وهذا يفيد أن عمر يعلم أن عائشة كانت (تراجعه) أيضاً، وهذه المراجعة تستند إلى الطبيعة البشرية لكل من الرسول وزوجته والبشر لا يمكن إلا أن تحتمل أقوالهم الموافقة أو عدمها كلياً أو جزئياً. فالرسول الإنسان أحب ذات الحسن التي هي زوجة ذلك الإنسان وتعاملهما كزوجين يخضع لما يخضع له تعامل أمثالهما من البشر.

وفي غزوة بدر لم يكن أصحاب الرسول يراجعونه فقط، بل يراجعونه إلى درجة أنه يعدل عما كان قد رآه ويأخذ برأيهم (فلما جاؤوا أدني ماء منها نزل محمد به. وكان الحباب بن المنذر بن الجموح عليماً بالمكان، فلما رأى نزل النبي قال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال محمد: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم، فننزل ثم نصون ما وراءه من القُلب* ثم نبني عليه حوضاً فنملأه ماءً ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. ولم يلبث محمد حين رأى صواب ما أشار به الحباب أن قام ومن معه واتبع رأي صاحبه)[26]. وهكذا اتبع محمد (سنة) صاحبه الحباب بن المنذر لأن ما يخص الرأي والحرب والمكيدة وشؤون الدنيا يعود أمره للإنسان وذلك وفق سنة نبينا كما رأينا.

إنه لمن المعروف أنه تم دس أحاديث كثيرة على لسان الرسول، ولم يكن باستطاعة كل إنسان كشف الحديث المدسوس، لذا نشأ علم الحديث، ووضعت قواعد لتساعد على تبيان الحديث الصحيح** من الحديث المدسوس، استخدمها مدونو

---

* القلب: جمع قليب، وهو البئر يذكر ويؤنث.

** الحديث الصحيح لا أعني به الذي يقول فيه أهل الحديث (متفق عليه) وإنما أعني به الحديث كما قاله رسول الله.

الحديث. وأكثر كتب الحديث اعتقاداً بصحتها هما صحيحا مسلم والبخاري، إلا أن الأحاديث المثبتة في كل من المؤلفين لا تتطابق مع كل الأحاديث المثبتة في المؤلف الآخر، لا بل هناك الكثير من الأحاديث المتناقضة في نفس المؤلف، كما أن هناك من الأحاديث ما يجعل الإسلام مشروعاً سياسياً لا دينياً إلهياً (وأخرج ابن عباس قال: لما مرض أبو طالب دخل عليه رهط من قريش فيهم أبو جهل فقالوا: إن ابن أخيك يشتم آلهتنا ... وتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا عم إني أريدهم على كلمة واحدة يقولونها، تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها العجم الجزية")[27]. ووفقاً لهذا الحديث يكون الإسلام هو إدانة العرب لقريش وتأدية العجم الجزية لهم، وهذا يتناقض مع دين الإسلام الذي هو للعالم بأسره، ويتناقض أيضاً مع الحديث النبوي الشهير الذي يقول: (لا فضل لعربي على عجمي ... إلا بالتقوى)، والذي مهما بذل الجهد لا يمكن التوفيق بينه وبين الحديث السابق الذي يفيد بتأدية العجم الجزية للعرب، وذلك كما يرى مصنفو علوم مختلف الحديث كـ (الإمام الشافعي المتوفى سنة 204 هـ، وابن قتيبة المتوفى سنة 275 هـ، وابن الجوزي المتوفى سنة 547 هـ. ويرى هؤلاء أنه عند التعارض بين حديثين يجب بذل الجهد للتوفيق بينهما...)[28]. وهل يمكن التوفيق بين حديثين متناقضين، إلا بإدخال أفكار وآراء الموفق؟.

إن المؤمن غير المتخصص ليس لديه الآهلية للتثبت من صحة الحديث، لذا عليه الوثوق بصحة الحديث من خلال رواية أو

مدونة، وبافتراض أن للحديث النبوي إلزام الآية القرآنية، فإن الثقة براوي أو مدون الحديث لا يجوز أن تكون ملزمة، ومتى كانت كذلك أصبحت ـ أي الثقة بمدون الحديث ـ لها نفس قدسية الحديث، وهذا ما لا يمكن قبوله، إذ أن الإلزام بالأخذ بما ورد في الذكر الحكيم ينبع من عدم اختلاف كافة المسلمين على ما جاء فيه لكونه الكلام الموحى به، وغير القابل للتبديل، أما الأحاديث النبوية فبعيدة كل البعد عن هذه الميزة.

إن صحة الحديث تتوقف على صدق الراوي، وصدق الراوي مسألة اعتبارية، إذ قد يعتبر بعضهم راوياً على أنه عدل بينما يعتبره بعضهم الآخر عكس ذلك، وبهذا تختلف صحة الأحاديث باختلاف الاعتبارات والأهواء. (وروى البخاري عن رجال كثيرين جرح بهم غيره من رجال الحديث، فقد روى عن إسماعيل بن عبد الله بن مالك الذي جرحه النسائي، وقال عنه يحيى بن معين إنه كذاب. وروى البخاري عن زياد بن عبد الله العامري الذي قال فيه الترمذي عن وكيع أنه يكذب في الحديث. وروى البخاري عن الحسن بن مدرك السدوسي الطحان، وقد رماه أبو داوود بالكذب. وروى البخاري عن أحمد بن صالح المصري الذي قال عنه النسائي أنه ليس بثقة ورماه بن معين بالكذب)[29]. و(قد ضعف علماء الحديث نحواً من ثمانين رجلاً من رواة البخاري، وضعفوا من رواة مسلم 160 رجلاً)[30]. هذا إضافة إلى أن الكثير من الأحاديث المروية المثبتة في كتب الحديث لا يليق الأخذ بها حضارياً.

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أكل أحدكم طعاماً فليلعق أصابعه فإنه لا يدري في أيتهن البركة"[31]. وروى مسلم عن جرير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إيما عبد أبق* من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم")[32]. فإذا كان الأكل باليد أصبح اليوم غير مرغوب فيه كلية فإن لعق الأصابع لما يتقزز منه الحاضرون، وإذا كانت الشعوب الإسلامية كجماعات تسعى وتناضل، لتأبق من مستعبديها العامين والخاصين، فإنها لا تقبل أن تستعبد الآخرين كأفراد، لأن عصر هذا النوع من الاستعباد ولى.

إن الأخذ بالسنة هو الأخذ بمنبع تستقي منه الاختلافات أسانيدها، وإذا كنا رغم ضبط وصحة وصدق آيات الذكر الحكيم غير متفقين على معانيها، فإن الاختلاف في نصوص تتعدد صيغها وتختلف مضامينها سيكون أشد. فمثلاً اعتمد بعض المسلمين الحديث الذي يقول: (لقد تركت فيكم أمرين ما أن أخذتم بهما لن تضلوا كتاب الله وسنة رسوله)، واعتمد البعض الآخر توأمه الذي يقول: (لقد تركت فيكم أمرين ما أن أخذتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترة آل بيتي..). وكل من الفئتين اعتمدت أحد الحديثين المختلفين، ورفضت ما اعتمدته الفئة الأخرى، واعتبار وجوب الأخذ بمثل هذا الحديث، يكفي ليكون نقطة استناد لتأسيس طلاق بين الفئتين، تحاول كل منهما من خلاله تحقيق مصلحتها.

---

* أبق العبد: هرب من سيده.

لا شك أن الكثير من الأحاديث التي وصلت إلينا لم يقلها الرسول، أو قالها بشكل مختلف عما وصل إلينا، لكن لا شك أيضاً أن الكثير من الذي وصل إلينا كان قد قاله الرسول. والسؤال هو هل كل ما قاله الرسول وصل إلينا؟ لا أعتقد أن لأحد الآهلية بأن يجيب بالإيجاب، وإذا كان كل ما قاله الرسول لم يصل إلينا، فمعنى هذا أن ما تركه لنا من سنة لكي لا نضل ناقص، وبالتالي فنحن أقرب إلى التعرض للضلال. والسؤال الثاني هو إذا كانت سنة النبي هي كل ما قاله أو فعله - والتفكير فعل - أو أقره، فهل يندرج التفكير ضمن مفهوم السنة أم يخرج منها؟ فإذا أخرجناه منها نكون قد ألغينا بعض أفعال الرسول، كما وإن إدخال التفكير ضمن مفهوم السنة أمر مستحيل. ثم إذا تناقض القول مع الفعل أو تناقض مع قول آخر فلأيهما الأولوية؟ كأن يقول الرسول ما يعتقده صواباً ثم يتبين له خطأ اعتقاده، فيعمل خلافاً لما قال ووفقاً للصواب. وحديث ابر النخيل خير مثال على ذلك، والذي يفيد أن الرسول قال للذين يأبرونه: لا تأبروه يحمل أكثر. وعندما لم يحمل النخيل أقر عملهم السابق في الأبر وقال: أنتم أدرى بشؤون دنياكم. ولم يكن يغيب عن الرسول أن أقواله فيما عدا شرح معاني القرآن وتعليم أداء الفروض، ليس لها علاقة باعتناقها كحقائق دينية، لذا كانت تأتي أقواله وفقاً لمتطلبات الموقف وليس شرطاً أن يكون قوله في موقف ما معبراً عن حقيقة ملابسات ذلك الموقف. فلما اعترضه سفيه من سفهاء قريش فرمى على رأسه تراباً (دخل إلى بيته والتراب على رأسه، فقامت

إليه فاطمة ابنته، وجعلت تغسل عنه التراب وهي تبكي... لم يزده ذلك كله إلا توجهاً بقلبه إلى ا لله وإيماناً بنصره إياه. قال لابنته وعيناها تهمي بالدمع: لا تبكي يا بنية فإن ا لله مانع أباك. ثم كان يردد: وا لله ما نالت مني قريش شيئاً أكرهه حتى مات أبو طالب)[33].

إن قول الرسول لابنته من أن ا لله مانع أباها هو قول أب لابنته التي رأت أن أباها يهان، وفي القول ما يواسيها لأن ا لله لم يمنع أحداً من أنبيائه، يقول تعالى: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل ا لله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء ا لله من قبل إن كنتم مؤمنين﴾[34]. والآية تبين أن أنبياء ا لله غير ممنوعين من إيذاء الناس ومن القتل شأنهم في ذلك شأن بقية الناس. والذي يمنعهم من ذلك فعلاً هو قوتهم وأنصارهم. ويؤكد ذلك ما كان يردده محمد من أن قريشاً ما نالت منه شيئاً يكرهه حتى مات أبو طالب والذي كان مانعه من قريش.

إن كتاب السير والمحدثين بمحاولتهم التوفيق بين ما اختلف من أحاديث أو باختلاق أحاديث جديدة تنطق برغباتهم وآرائهم، جعلوا الرسالة طموحات شخص لا رسالة سماوية سواء في ذلك قديمهم وحديثهم، يقول هيكل في كتابه حياة محمد: (وبعد فتور الوحي قالت له خديجة: "ما أرى ربك إلا قد قلاك".. ولقد قيل: إنه فكر في أن يلقي بنفسه من أعلى حراء أو أبي قبيس. وأي خير في الحياة وهذا أكبر أمله فيها يذوي وينقضي)[35]. وفي مثل هذا الرأي تصبح النبوة آمالاً وطموحات لا تكليفاً سماوياً.

إن محمداً لم يكن مسروراً بما كان يلاقي عند الإيحاء إليه، بل كان في أشد حالات الخوف والاضطراب، وهو غير مرشح نفسه للنبوة حتى يفكر في أن يلقي نفسه من أعلى حراء، لكون ترشيحه لم يحظ بالقبول، كما أن إدخال فكرة الانتحار إلى تفكير محمد يجعله كمن يحتج على ربه الذي قلاه وتباطأ في الإيحاء إليه، وهذا يتناقض مع إيمان محمد بربه، ويتنافى مع تعاليم الإسلام القاضية بتحريم قتل النفس وتوعد من فعل ذلك بالنار. و لم يتم الاقتصار على خلط أقوال الرسول بأهواء رواتها وتصوراتهم، وإنما تعدى الأمر ذلك إلى علاقة ا لله برسوله: إذ جعلوا هذه العلاقة معروفة لدى قساوسة النصارى وأحبار اليهود ومحجوبة عن صاحب الرسالة نفسه! ترى هل كان للقساوسة والأحبار الأهلية للتكهن بمعرفة النبي القادم؟ إذا كانت لديهم مثل تلك الأهلية فإن تكهناتهم تفوق إمكانيات البشر، وكان الراهب بحيرة أول من استهل التكهن بقوله لعم الرسول: (إن لابن أخيك شأناً فاحتفظ به). وورد في تفسير ابن كثير أن رسول ا لله قال ليهودي يقرأ التوراة: (أنشدك ا لله الذي أنزل التوراة هل تجد في كتابك هذا صفتي ومخرجي؟ فقال: لا، فقال ابن اليهودي: أي والذي أنزل التوراة إنا لنجد في كتابنا صفتك ومخرجك).

ترى هل التوراة كتاب سري ومعرفة ما فيه حكر على اليهود حتى يسأل الرسول اليهودي ويستحلفه للتأكد من أن صفته وردت في التوراة؟ ثم هل التوراة الذي يقرأه اليهودي هو الذي يقر به الإسلام؟ لا شك أن التوراة ليس كتاباً سرياً،

ويعرف ما فيه كل من يقرؤه، وليس اليهود وحدهم، لذا لم يكن هناك من حاجة لسؤال الرسول لليهودي الذي يمكن أن ينكر أن صفة الرسول ومخرجه وردا فيه وعندها ما على الرسول إلا أن يصدق كلام اليهودي، إلا إذا استطاع تكذيبه من خلال معرفته في أي سفر من أسفار التوراة تم إيراد صفته ومخرجه، وهو لم يقم بتكذيب اليهودي الأب عندما أجابه بأن صفته ومخرجه لم يجدهما في التوراة.

إن الإسلام يعترف برسالة موسى ويقر أن كتابه التوراة، لكنه من المؤكد أن التوراة الذي يقر به الإسلام هو غير التوراة الذي كان يقرؤه اليهودي، لأن الإسلام يرى بأن اليهود جعلوا من التوراة قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً كما قال تعالى في كتابه: ﴿وما قدروا ا لله حق قدره إذ قالوا ما أنزل ا لله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً...﴾[36]. وإن كتاباً سماوياً تدخلت فيه اليد البشرية لا يمكن الركون إليه ورسولنا أعلم الناس بذلك، أما فيما يخص الروايات المتداولة حول ورقة بن نوفل، فقد ورد في كتاب حياة محمد لهيكل أنه (فيما هو في هدأة نومه إذا به اهتز وبلل العرق جبينه يقوم ليستمع إلى الملاك يوحي إليه: ﴿يا أيها المدثر...﴾ ورأته خديجة كذلك فازدادت إشفاقاً، وتقدمت إليه في رقة وضراعة أن يعود إلى فراشه وأن ينام ليستريح، فكان جوابه أو كما قال: انقضى يا خديجة عهد النوم والراحة، فقد أمرني جبريل أن أنذر الناس وأن أدعوهم إلى ا لله

وإلى عبادته. فمن ذا أدعو ومن ذا يستجيب إليّ؟ .... وخرج محمد بعد ذلك يوماً للطواف حول الكعبة، فلقيه ورقة بن نوفل، فلما قص عليه أمره قال ورقة: "والذي نفسي بيده إنك لنبي هذه الأمة... ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرن ا لله نصراً يعلمه"[37]. فمحمد الحائر فيمن يدعو وفيمن يستجيب إليه يقول له ورقة بعد إقراره له بالنبوة (لئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرن ا لله نصراً يعلمه) فمتى يكون ذلك اليوم إن أدركه ورقة لينصرن ا لله، أليس هو نفس اليوم الذي واجه فيه محمداً؟ إلا أن ورقة لم يسلم وينصر ا لله كما قال.

أما حديث الإسراء والمعراج فله وقفة خاصة ونبتدئه بالرواية التي تقول: (وكان محمد ليلة الإسراء في بيت ابنة عمه هند ابنة أبي طالب، وكنيتها أم هانئ، وقد كانت تقول: "إن رسول ا لله نام عندي في تلك الليلة في بيتي فصلى العشاء الآخرة ثم نام ونمنا، فلما كان قبيل الفجر أهبّنا رسول ا لله، فلما أصبح الصبح وصلينا قال: يا أم هانئ لقد صليت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادي، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه، ثم قد صليت صلاة الغداة معكم الآن كما ترين، فقلت له: يا نبي ا لله لا تحدث بها الناس فيكذبوك ويؤذوك. قال: وا لله لأُحدّثهموه".. (ويستند الذين يقولون بأن الإسراء والمعراج إنما كان بروح محمد عليه السلام إلى حديث أم هانئ هذا، وإلى ما كانت تقوله عائشة: ما فقد جسد رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم، ولكن ا لله أسرى بروحه. وكان معاوية بن أبي سفيان إذا سئل عن مسرى الرسول

قال: كانت رؤيا مـن ا لله صادقة. وهـم يستشـهدون إلى جـانب ذلك كله بقوله تعـالى: ﴿ومـا جعلنـا الرؤيـا الـتي أرينـاك إلا فتنـة للناس﴾[38]. وفي رأي آخريـن أن الإسـراء إلى بيـت المقـدس كـان بالجسد، مستدلين على ذلك بما ذكـره محمـد أنـه شـاهده بالباديـة أثناء مسراه... وأن المعراج إلى السماء كان بالروح، ويذهـب غـير هؤلاء وأولئك إلى أن الإسراء والمعراج كانا جميعاً بالجسد"[39].

وقبل أن نخوض بالموضوع نورد بعض الأقوال الـتي تنـاولت مشـاهدات الرحلـة: (وكـانت السـماء الأولى مـن فضـة خالصـة علقـت إليهـا النجـوم بسلاسـل مـن ذهـب... والتقـى محمـد في السماوات الست الأخرى... بنوح وهارون... ورأى فيهـا ملـك الموت عزرائيل، بلغ من ضخامته أن كان بـين عينيـه سـبعين ألـف يوم.. وكان في السماء السابعة مقـر أهـل العـدل ملـك أكـبر مـن الأرض كلها له سبعون ألف رأس، في كل رأس سبعون ألف فـم، في كل فم سبعون ألف لسان، يتكلم كل لسان سـبعين ألـف لغـة من كل لغة سبعون ألف لهجة، وكلها تسـبح بحمـد ا لله وتقـدس له...). ولا أرى ضرورة لمناقشة مثـل هـذه الروايـة، أمـا الإسـراء والمعراج وما إذا كانـا قـد تمـا بـالروح فقـط، أم الإسـراء بالجسـد والمعراج بالروح، أم الإسراء والمعراج بالروح والجسد، فإن الإيمان بأي من تلك الطرق يعد خروجـاً عـن العقـل، ومثـل هـذا القـول يضعنـا أمـام تسـاؤل جمهـور المسلمين في الدرجـة الأولى، وهــذا

التساؤل هو: هل لم يكن رسول الله صادقاً فيما روى؟ والجواب أن رسول الله كان صادق الإيمان يخطط لتكون كلمة الله هي العليا، وحاله هذا هو كحال النبي إبراهيم عندما حطم أصنام قومه وأبقى كبيرهم فلما سأله قومه من فعل ذلك قال لهم لقد فعله كبيرهم، قال تعالى: ﴿قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم. قال بل فعله كبيرهم﴾[40]. فهل لم يكن نبي الله إبراهيم صادقاً؟ لا شك أنه صادق الإيمان، أما القول الذي يخدم الإيمان وينفع الناس فتحدده مقتضيات الحال وهو يصنف في عصرنا ضمن مفهوم (التكتيك).

قلنا أن الرسول كان صادق الإيمان ويخطط لتكون كلمة الله هي العليا، وصدق إيمانه هذا يجعله يثق بقدرة الله على فعل ما رواه، لذا فإن الذين سيعلون كلمة الله بقيادته يجب أن يؤمنوا بصدقه كإيمانه بالقدرة الإلهية وإلا لن يكونوا أهلاً لخوض هذا الصراع الذي يتطلب الثقة المطلقة ممن يقاتلون معه، والنبي يعرف ثقل ما يرويه على الناس وقد نبهته أم هانئ وأعلمته أن الناس لن يصدقوه، إلا أنه مع ذلك أصر على الإعلام به، وتنبيه أم هانئ لم يكن معناه عدم تصديقها الرسول، وإنما كان خوفاً من عدم تصديق الناس. وإذا كانت الحرب مكيدة وخدعة فإن ما يخولنا خداع العدو للانتصار عليه يخولنا امتحان ثقة الصديق لفرز زائغ القلب عن ذي القلب السليم، وهذا ما زال مستمراً حصوله في

التاريخ إذ أن القطعات المحاربة دائماً تعطي صورة مضخمة خادعة لأفرادها عن إمكانيات وقدرات قيادتها لتخوض معركتها بأعلى روح معنوية وثقة بالنصر، والنبي ضخم إمكانياته وقدراته كقائد ليعطي نفحة معنوية لجنوده لخوض المعركة المقبلة وهم واثقون من النصر ما دام أنهم بقيادة مثل هذا القائد، لذا كان من الطبيعي أن يكون أول من صدق الرسول في قصة الإسراء والمعراج هم الرجال الذين يؤمنون إيماناً مطلقاً بالرسالة الإسلامية ورسولها محمد، وعلى رأسهم أبو بكر. لقد شعر محمد أنه إن لم يتم خوض معركة مع قريش والانتصار عليها، فإن الرسالة الإسلامية مهددة لأنها لم تحقق ما أراد لها بالسرعة المطلوبة وبأسلوب العمل المتبع. لذا لا بد من أسلوب جديد يستبدل فيه الدفاع بالهجوم، وهذا الأسلوب يتطلب استعداداً للتضحية والقبول بها في كل الظروف. وقد تحقق للرسول ما أراد بعد قصة الإسراء والمعراج، التي فرزت المتشككين بصدق اتصاله بالوحي عن المصدقين بصدق الاتصال، فمن يصدق اتصاله بالوحي يكن لديه الاستعداد للتضحية والشهادة في سبيل نصرة دعوى الرسول. فبعد إعلانه الإسراء والمعراج (لم يكن العرب من أهل مكة ليستطيعوا إدراك هذه المعاني... حتى لقد ساور أتباعه والذين صدقوه أنفسهم بعض الريب بقوله.. وارتد كثير ممن أسلم. وذهب من أخذتهم الريبة في الأمر إلى أبي بكر وحدثوه حديث محمد، فقال أبو بكر: إنكم

تكذبون عليه، قالوا: بلى. قال أبو بكر: وا لله لئن كان قد قاله لقد صدق... ومن يومها دعا محمد أبا بكر بالصديق)[41].

ويوضح أهداف الإسراء والمعراج ما سبق الإسراء من أحداث وما تلاه، فقبل الإسراء والمعراج كان (قد خيل إلى قريش بعد أن أرهقته ومن معه بألوان الأذى، وبعد أن حاصرته في الشعب وبعد أن أدخلت على أنفس أهل مكة جميعاً من الروع ما صدهم عن اتباعه، إنها توشك أن تظفر به، وأن تحصر نشاطه في الدائرة الضيقة من الأتباع الذين ظلوا على دينه)[42]. لذا أراد محمد الخروج من هذا المأزق (فالمعركة الناشبة اليوم بينه وبين قريش هي أشد ما وقع منذ يوم بعثه، وهي معركة حياة أو موت بالنسبة له ولها، والغلب لا ريب للصادقين، فليجمع أمره وليستعن با لله، وليكن لما تكيده قريش أشد ازدراءً مما كان في كل ما سلف)[43]. نعم الغلبة للصادقين وازدراء كيد قريش من ضمنه إعلاء شأن ما تستنكره وهو إنكارها اتصاله بالوحي وعدم تصديقه فيما يروي بهذا الخصوص، وأيد ا لله قول نبيه في اختباره لصدق إيمان من اعتنقوا الإسلام بقوله: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى..﴾[44].

وبعد قصة الإسراء تمت بيعة العقبة الثانية التي كانت حلفاً عسكرياً كاملاً (فلما طلب محمد من مسلمي يثرب أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم، مد البراء يده يبايعه على ذلك وقال: بايعنا رسول ا لله، فنحن وا لله أبناء الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابراً عن كابر...)[45]. وبهذه البيعة بدأت لغة الحرب تعلو وبدأ

تعديل المعاهدات بما يؤهل لخوض الحرب، كما تم توسيع التحالفات خارج إطار المسلمين فكانت معاهدة الرسول مع أهل يثرب التي تنص على: (بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم* يتعاملون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين... وأنه من تبعنا من يهود له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم... لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته... وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة...)[46].

كل هذه الترتيبات تمت استعداداً لمعركة قادمة مع مشركي مكة، وكانت تلك المعركة معركة بدر التي استهلها الرسول بقوله: (أشيروا علي أيها الناس، وكان يريد بكلمته هذه الأنصار الذين بايعوه يوم العقبة على أن يمنعوه مما يمنعون منه أبناءهم ونساءهم، ولم يبايعوه على اعتداء خارج مدينتهم، فلما أحس الأنصار أنه يريدهم، وكان سعد بن معاذ صاحب رأيهم، التفت إلى محمد وقال: لكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: أجل. قال سعد: لقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق،

* ربعتهم: أي على استقامتهم.

وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض لما أردت فنحن معك فوالذي بعثك لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك وما تخلف منا رجل واحد)[43].

وهكذا تم تعديل بيعة العقبة الثانية بما يخول الرسول شن الحرب، وقد تم ذلك فعلاً في وقعة بدر، التي خضدت فيها شوكة المشركين، مما مهد الطريق للقضاء على مقاومتهم نهائياً بفتح مكة.

إذا رجعنا إلى قول عائشة ومعاوية في قصة الإسراء والمعراج، فإننا نجد أن القول الأول يعني: (ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن الله أسرى بروحه) أما القول الثاني فيفيد بأن (الرؤيا) كانت صادقة، فقول عائشة ينفي حصول الإسراء والمعراج بالجسد، وقول معاوية ينفي حصوله بالروح، ويجعله رؤيا من الله صادقة، وحيث أن الآية التي يقول الله فيها: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى...﴾[44] ليست من الآيات المحكمات، فإنه سيكون هناك اختلاف في المعنى الذي يتم استخلاصه منها عند تفسيرها أو تأويلها، وهذا ما وجدناه فعلاً في تعدد الآراء حول قصة المعراج، وإذا صح قول عائشة وقول معاوية فمن المنطق أن يكون معنى الآية: سبحان من أرى عبده أنه أسرى به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى. وهذه الرؤيا هي ما أراد محمد تسخيرها كحقيقة واقعة لبلوغ هدفه.

أختتم حديثي عن السنة النبوية بالحديث التالي: (أخرج ابن اسحاق عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بعث بنو سعد بن

بكر ضمام بن ثعلبة وافداً إلى رسـول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنشدك الله إلهك وإله من كان قبلك وإله من هو كائن بعدك: الله بعثك إلينا رسولاً؟ قال: "اللهم نعم" ... قال: فأنشدك الله إلهك وإله من كان قبلك وإله من هو كائن بعدك: الله أمرك أن نصلي هذه الصلوات الخمس؟ قال "اللهم نعم" قال: ثم جعل يذكر فرائض الإسلام فريضة فريضة: الزكاة والصيام والحج وشرائع الإسلام كلها ينشده عن كل فريضة منها كما ينشده في التي قبلها حتى إذا فرغ قال: فإني أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، وسأؤدي هذه الفرائض وأجتنب ما نهيتني عنه، ثم لا أزيد ولا أنقص، ثم انصرف إلى بعيره راجعاً، قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن صدق ذو العقيصتين* دخل الجنة"[48]. وهكذا وعد رسول الله ذا العقيصتين الجنة. إن صدق دون أن يقيده بالأخذ بالأحاديث التي قيلت قبل قدوم ذي العقيصتين إلى الرسول، أو التي ستقال بعد قدومه.

في مقابل ذلك يعدنا أصحاب الوصاية على فهم الدين بالنار، إذا نحن لم نعمل زيادة على ما فعله ذو العقيصتين، أي أن نعمل بالسنة ونعتبرها رديفاً للقرآن. ونحن نقبل الوعد بدخول الجنة حسب ما وعد به الرسول لذي العقيصتين، ونرفض الوعد الآخر الذي يستند إلى منطق أصحابه وعقلانيتهم الدينية التي سنعالجها في الموضوع التالي.

---

* العقيصة: الشعر المعقوص المضفور.



هوامش الفصل الخامس

(1) سورة الأحزاب، الآية 56.

(2) سورة الفتح، الآية 1-2.

(3) العصر الإسلامي، شوقي ضيف، ط7 دار المعارف بمصر، ص 117.

(4) مختصر حياة الصحابة، الإمام أحمد الكاندهلوي، دار الإيمان لعام 1990، ص 458.

(5) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المجلد الأول، دار الفكر ط2 لعام 1978، ص 307.

(6) سورة الأعراف، الآية 3.

(7) سورة البقرة، الآية 204.

(8) المسند، ج2، ص 172.

(9) صحيح مسلم، ج18، ص 229.

(10) تقييد العلم للخطيب البغدادي، ص34.

(11) تذكرة الحافظ الذهبي، ج1، ص5.

(12) العصر الإسلامي، شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 37.

(13) العصر الإسلامي، شوقي ضيف، المرجع السابق، ص 38.

(14) العقد الفريد لابن عبد ربه، فتوح البلدان، البلاذري، ص93.

(15) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، مؤسسة الأكرمي للمطبوعات، بيروت، ج2، ص189.

(16) نهج البلاغة، ج1، ص 55.

(17) سورة المائدة، الآية 3.

(18) سورة التوبة، الآية 43.

(19) سورة الأنفال، الآية 67.

(20) سورة النحل، الآية 126.

(21) سورة التحريم، الآية 1.

(22) سورة الشورى، الآية 38.

(23) سورة الأعراف، الآية 188.

(24) رجال حول الرسول، خالد محمد خالد، دار الفكر، ص16.

(25) حياة محمد، حسين هيكل، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، عام 1935، ط2، ص430.

(26) حياة محمد، نفس المرجع، ص 256.

(27) مختصر الصحابة، نفس المرجع، ص27.

(28) تدوين السنة، إبراهيم فوزي، رياض الريس للكتب والنشر، ط1 لعام 1994، ص149.

(29) تدوين السنة، نفس المرجع، ص195.

(30) تدوين السنة، نفس المرجع، ص 196.

(31) صحيح مسلم، ج13، ص203.

(32) صحيح مسلم، ج1، ص56.

(33) حياة محمد، المرجع السابق، ص 136.

(34) سورة البقرة، الآية 91.

(35) حياة محمد، المرجع السابق، ص136.

(36) سورة الأنعام، الآية 91.

(37) حياة محمد، المرجع السابق، ص 134.

(38) سورة الإسراء، الآية 60.

(39) حياة محمد، المرجع السابق، ص 184-185.

(40) سورة الأنبياء، الآية 62-63.

(41) حياة محمد، المرجع السابق، ص 191.

(42) حياة محمد، المرجع السابق، ص 203.

(43) حياة محمد، المرجع السابق، ص203.

(44) سورة الإسراء، الآية 1.

(45) حياة محمد، المرجع السابق، ص 201.

(46) حياة محمد، المرجع السابق، ص 221-222.

(47) حياة محمد، المرجع السابق، ص253.

(48) مختصر حياة الصحابة، المرجع السابق، ص 40-41.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل السادس

عقلانية الفهم السائد للإسلام

هناك فرق بين ما هو عقلاني وبين ما هو علمي، فالناس متفقو الرأي تجاه ما هو علمي بينما هم متباينو الرأي تجاه ما هو عقلاني، حيث أننا نرى أن (المدقق في معظم محاولات تعريف العقلانية، الوصفي والتحليلي منها، يجدها ترتبط "بالتدبر". ولأن الناس يتوزعون من خلال ظروف تاريخية واجتماعية ومادية، فإنك تجدهم متبايني "التدبر")[1].

وحسب هذا التعريف نجد أن تباين العقلانية لدى الناس ناتج عن تباين الوعي السائد لديهم وهذا الوعي يحدده توزعهم من خلال ظروف تاريخية واجتماعية ومادية. وهذا الاختلاف بين ما هو علمي وما هو عقلاني ناتج عن كون الحقيقة العلمية موجودة بمعزل عن تدخل الإنسان، وتتطلب الاكتشاف فقط ليقر بصحتها كافة الناس. وكونها موجودة بموضوعية بعيداً عن تدخل الإنسان فهي محايدة تجاه ضرره أو نفعه، والإنسان هو الذي

التبعية لبلدان منشأ الاستثمار. فالفكر الإسلامي السائد مثلاً يرفض المناهج التي سلكها الغرب لتحقيق تقدمه باعتبارها مناهج قوم لم يصلحوا أنفسهم، في الوقت الذي يعتبر فيه هذا الفكر أن كل ما توصل إليه الغرب من علوم مشار إليه في القرآن، وهكذا يقر هذا الفكر لمن لم يؤمنوا بالقرآن، ولم يعرفوا ما ورد فيه بتحقيق (ما ورد) فيه، في الوقت الذي نحن نؤمن بصحة وصدق ذلك الكتاب، والذي أنزل بلغة العرب. إلا أننا لا نعلم ما أشار إليه في مجال العلوم إلا بعد أن تتحقق تلك العلوم على يد الغرب، حيث يتم البحث بعدها عن آيات قد يشبه ما ورد فيها ما كان قد تم تحقيقه في مجال العلوم، لنقرر أنه ليس في اكتشاف الغرب من جديد، حيث أن كتابنا كان قد أشار إليه مسبقاً.

وهكذا، بينما يعمل الغرب على اكتشاف القوانين العلمية، نكتفي نحن بقياس نتائج تطبيقه لتلك القوانين على ما نعتقد أنه يجب أن يكون قد ورد في القرآن، في الوقت الذي نرفض فيه الأساليب التي اتبعوها للوصول إلى تلك القوانين التي تترجم إلى اختراعات لم يعد باستطاعة الإنسان التخلي عنها، مما يضطر إلى استيرادها. فأسلوب التفكير الإسلامي السائد مثلاً لا يقبل بالسعي إلى اكتشاف الطرق العلمية التي تمكن من اختراع جهاز التصوير بالأمواج فوق الصوتية (الإيكو) الخاص بمعرفة نوعية الجنين داخل الرحم، لا بل إن التفكير السائد ليس فقط لا يقبل بالسعي

يستخدمها في المجال الذي يرغبه. وذلك خلافاً للحقيقة العقلانية التي يتطلب وجودها غرسها ورعايتها وفق نمط رؤية القائم بعملية الرعاية، حتى تصبح حقيقة تتناسب ونمط تلك الرؤية، لذا فهي حقيقة غير محايدة، لكونها غير موجودة بموضوعية بل تم تشكيلها بما يتناسب ورؤية من يقوم بترسيخها. لذا نرى أن الحقيقة العلمية لا يختلف فيها متى تم إثباتها، فمدرس مادة الفيزياء مثلاً لا يخالفه طلابه فيما يلقيه عليهم من حقائق علوم الفيزياء، أما مدرس مادة السياسة فلا يحظى بموافقة جميع طلابه على ما يلقيه عليهم من (حقائق) علوم السياسة، وخاصة إذا كانوا من مشارب سياسية شتى. لذا يسعى كل حزب سياسي في الدول الديمقراطية إلى إقناع الناس بصحة مبادئه وأفكاره، وجعل تلك المبادئ معقولة لدى الأكثرية ليتمكن من الفوز بالحكم، كما يسعى كل حاكم في الدول ذات النظام القمعي لفرض رأيه على الناس وجعل ذلك الرأي "معقولاً" بالإكراه ليستمر الحاكم في حكمه.

الحقيقة العلمية ليست بحاجة إلى مؤيدين وأنصار ـ في ظل الظروف الطبيعية ـ متى تم إثباتها، بل بحاجة إلى تطبيق فقط لتستثمر، ويمكن أن يستثمرها من يشاء، ممن لديه الإمكانية إذا رغب في ذلك، كما يمكن أن يستورد نتائج استثمارها من يريد، وذلك في حال إباحة تصديرها. إلا أن من لا يسعى للوصول إلى الحقائق العلمية واستثمارها ويكتفي باستيراد ثمراتها يبقى في إطار

لاختراع مثل ذلك الجهاز وإنما لا يمكنه أن يسعى للتوصل إلى اختراع مثل ذلك الجهاز، لأن لديه (اقتناع) بأن معرفة الجنين داخل الرحم أمر مستحيل، وذلك حسب ما رآه السلف في تفسير الآية التي تقول: ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام..﴾[2] (فتصور الخطاب الديني تعارضاً بين دلالة (ويعلم ما في الأرحام) وبين ما حدث من تطور في أجهزة الفحص مكن الأطباء من معرفة نوع الجنين والتقاط صور له وهو ما زال في الرحم.

هذه من منظور الخطاب الديني ـ السائد ـ شبهة من شأنها التشكيك في مصداقية النص القرآني، الأمر الذي يؤكد اتجاه حركة التأويل من الأصل العلمي خارج النص، لا الانبثاق من دلالته كما يحاول الخطاب الديني إيهامنا. الموقف إذن موقف دفاعي يحاول أن يلتمس وسائل أيديولوجية للربط بين الإنجاز المعرفي العلمي وبين دلالة النصوص. يقول أحد كبار المسؤولين في مؤسسات الإعجاز العلمي في القرآن: الأبحاث الجادة في هذا المجال تحرت هذه الشبهة التي كانت ـ لو صحت ـ ستفتح باباً واسعاً في التشكيك في صحة القرآن. والإجابة عن ذلك تتضح من حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يفسر هذه الآية، والذي رواه البخاري: "مفاتيح الغيب خمسة، لا يعلمهن إلا الله، لا يعلم ما في غد إلا الله، لا يعلم ما تغيض به الأ رحام إلا

ا لله..". فهنا يحدد الرسول الكريم مرحلة بعينها من مراحل الحمل تدخل في علم الغيب، وهي مرحلة الغيض أو الإنغراس. والتحديد العلمي لها هو دخول البويضة الملقحة في جدار الرحم واختفاؤها وتغطيتها. فالجنين في هذه المرحلة غيب مطلق لا يستطيع أحد من البشر أن يتعرف على شيء من أسراره، حيث ذكر أحد العلماء الأمريكيين أنه عكف 11 عاماً كاملة للتعرف على شيء من أسرار هذه المرحلة، ولكنه انتهى إلى لا شيء. وقد أشار ابن كثير إلى تفسير قريب من هذا المعنى، فذكر أن الملك عندما يدخل على الجنين في الرحم خلال هذه المرحلة لكي يصوره بأمر ا لله، ويسأل ربه: أذكر هو أم أنثى فيجيب ا لله، ويكتب بما شاء، ويكتب الملك. يقول ابن كثير: فيعرفه من يشاء من خلقه، بمعنى أنه ما دام الملك قد علم بسر هذا الجنين فقد خرج هذا السر عن كونه غيباً مطلقاً، وبالتالي فلا شيء في أن تعرفه الأجهزة الطبية.

وهناك مجموعة من الملاحظات لا بد من طرحها حول هذا المسلك التأويلي، تتعلق الملاحظة الأولى بتحديد الحافز للتأويل وهو إزالة الشبهة المتخيلة أو المتوهمة من جانب الخطاب الديني حول مصداقية النص القرآني.. الملاحظة الثانية أن التأويل قد تباعد عن سياق الآية ودلالتها ليدخل في فهم حديث نبوي توهم المؤول أنه تفسير للآية، والحقيقة أن منطوق الحديث يتناقض مع آية أخرى في سياق آخر هي الآية رقم (8) من سورة الرعد:

﴿ا لله يعلم ما تحمل كل أنثى، وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار﴾. الملاحظة الثالثة: أن تحديد الغيض بأنه مرحلة انغراس البويضة في جدار الرحم تحديد في حاجة لمراجعة، لأن الدلالة اللغوية للمادة (غيض) تدور كلها حول النقص، بالإضافة إلى أن السياق اللغوي لاستخدامها في الآية السابقة يؤكد هذه الدلالة حيث تعلق علم ا لله بكل من الغيض والزيادة في الأرحام ــ الغيض والفيض)[3].

هكذا يمنع الفكر الديني السائد المسلمين من اكتساب المعرفة والاختراع لاعتقادهم أنه يتعارض مع النص القرآني، غير أنه عندما يتم ذلك الاختراع من قبل الآخرين يتم استيراده من قبلنا، ويعتبر أن ما يؤديه ذلك الاختراع كان قد تمت الإشارة إليه في القرآن. أليست مفارقة كبيرة أن من يؤمن بالقرآن على أنه يحتوي على كافة العلوم جاهل بتلك العلوم وأن من يكفر به يحقق الاكتشافات العلمية؟ إن مثل هذا التفكير الذي يجعل من القرآن كتاب علم ودين فهو يدعو الناس لعبادة ا لله في الوقت الذي يتضمن قانون الجاذبية، يجعل كافة المسلمين ناقصي الإيمان، لأنهم استجابوا لدعوى عبادة ا لله فقط، و لم يستجيبوا لمعرفة قوانين الجاذبية وقوانين العلوم الأخرى. ومسؤولية (نقص الإيمان) هذا تقع على عاتق من أدخل في عقولهم مثل هذا الفهم الخاطئ. وإذا لم يكن لدى من أدخلوا مثل هذا الفهم في عقول المسلمين

مصلحة في ذلك، فكم يبدون جهلة لأنهـم لم يفهمـوا مـا ورد في القرآن، إذ كان قد أشار إلى قوانـين العلـوم بينمـا قـام باكتشـاف تلك القوانين من لا يؤمن بذلك الكتاب. وبذا يكـون كمـن آمـن بالجانب العلمي منـه دون أن يطلـع عليـه، والـذي تقـع مسـؤولية الإيمان به وتطبيقه بعد اكتشافه على كاهل المسلمين، كونهـم هـم المعنيين بإعلام كافة الناس بما يحويه القـرآن. إلا أن إيمـانهم اقتصـر علي الجانب النظري منه فقط.

إنني أربأ بالناس أن يفهموا القرآن على أنه أكثر مـن كتـاب هداية وإرشاد لدين ا لله، وأن ما ورد فيه من إشارات إلى معـارف علمية تتناسب ومستوى معـارف النـاس فـترة إنزالـه، مـا هـي إلا شواهد لإقناع الناس بصدق الرسالة المحمدية. وإذا كان القرآن قد دل على الإنجازات العلمية قبل تحقيقها فمـن بـاب أولى أن يكـون قد دل على مجريات ما سيحصل للمسلمين في المستقبل، أي علـى مجريات السياسة والتاريخ والمستقبل. فهل في القرآن مـا يشـير إلى أن إسرائيل ستحتل القدس والمسـجد الأقصـى مثلاً؟ فـإذا لم يكـن قـد أشار إلى ذلك، فمعناه أن ما يتحقق في المستقبل هو رهن بفعـل البشـر، وإن كان قد اشار دون أن تفهم إشارته إلا بعد تحققها ـ كما في فهمنـا لإشاراته للحقائق العلمية ـ فإن من حق المؤمنين (العتب) على ا لله لعدم إعلامهم صراحة بما سيحصل، وإعلامهـم كيـف يتـم درؤه، ليجتنبـوه. وحاشا لله أن يوضع في مثل تلك المواضع.

قد يقول قائل هو أمرهم بالاستعداد حيث قال: ﴿وأعدوا لهم ما ستطعتم من قوة..﴾[4]، ونجيب بأن الآية لا تشير إلى ما سيحصل، وإنما تشير إلى أن ما سيحصل هو رهن بالاستعداد والقوة وهو ما يمكن أن يحصل عليه أي شعب بغض النظر عن إيمانه، وذلك وفقاً لمعطيات اقتصادية وسياسية واجتماعية معينة. وإذا كان القرآن يتضمن معرفة الحقائق العلمية التي ستكتشف مستقبلاً، فيجب أن تتحقق تلك المعرفة وفقاً لهدي القرآن لا أن نفسر القرآن على ضوء ما يستجد من العلوم، لأنه يجب أن تكون العلوم مصدقة لما في القرآن، لا أن يكون القرآن مصدقاً لها. والإيمان بأن القرآن يشتمل على تلك العلوم يؤدي إلى تفسيره على ضوء ما استجد من تلك العلوم، وهذا ما يجعل من القرآن فرعاً تابعاً للعلوم التي أصبحت أصلاً لأن العلوم عند ذلك تكون هي التي تثبت صحة القرآن لا القرآن هو الذي يثبت صحتها. والقرآن لا يمكن أن يكون إلا أصلاً. وهو فعلاً كذلك في مجال تخصصه كمرشد للهداية.

إن الثواب سيناله في الآخرة من صدق الرسالة المحمدية وعمل بموجبها. وسينال العقاب من كذب بتلك الرسالة، سواء في ذلك العالم المكتشف أو الإنسان العادي، إذ لم يذكر القرآن أن الله سيفرق في الثواب والعقاب بين العالم وغير العالم، لذا لا ضرورة أن يكون المؤمن عالماً حتى ينال الثواب مما يضطره لإقحام

نفسه في البحث عن نظريات علمية في القرآن. ولو أن القرآن يشتمل على العلوم الطبيعية كالفيزياء مثلاً، لانتظر أولي الأمر الديني عذاباً شديداً لعدم معرفتهم وعلمهم - قبل غيرهم - بما ورد في القرآن فيما يخص العلم، بينما ينال أنشتاين ثواب ما اكتشف، وإلا كيف نكون ملزمين باتباع كل ما يخص الإيمان ومعرفته واستنتاجه وتطبيقه وغير ملزمين باتباع ومعرفة واستنتاج وتطبيق كل ما يخص العلم مما ورد في القرأن؟.

لقد انحصرت كل خلافات المسلمين في فهم معاني القرآن الكريم، بما يخص شؤون الإيمان، و لم يختلفوا في فهم ما جاء في القرآن حول شؤون العلم وهذا أمر طبيعي لأن الاختلاف لا يكون فيما هو علمي متى تم التثبت من صحته بالتجربة أو البرهان، ولو أن القرآن قد اشتمل على العلوم لما كانت العلوم التي يدل عليها القرآن بحاجة للتثبت من صحتها، لأنها إذا كانت بحاجة لذلك فإن التجربة أو البرهان عليها هو تشكيك بصحتها. كما أنه في حال إثبات ما هو خلاف لما يعتقد أن القرآن دل عليه من العلوم فإننا نضع مصداقية كتاب الله برهن التجربة والبرهان. لذا يجب أن نفرق بين ما هو علمي وما هو اعتقادي، فالعلمي يقيني ومقياس صحته هي المقاييس التي تستخدم للتثبت من صحة النظريات العلمية كالمشاهدة والتجربة والبرهان، أما الاعتقاد فهو عقلاني متى ترسخ في الأذهان يبدو لأتباعه كالعلمي اليقيني.

ومقياس صحة الاعتقادي هو مدى قبول الناس له، لذا تتباين العقلانية لدى الناس بتباين الظروف التي يحيون في ظلها ويزداد تقارب عقلانيات الشعوب كلما ازداد اقترابها أو ابتعادها عن الأساليب العقلية والعلمية في الوصول إلى الحقيقة. غير أنه كلما اقترب الأسلوب العقلاني من الأسلوب العلمي في الوصول إلى الحقيقة كلما ازدادت إمكانية تحقيق مصلحة البشر بشكل عام، وكلما ابتعد هذا الأسلوب العلمي كلما ازدادت إمكانيات تحقيق مصلحة الإنسان كفرد أو أفراد في حكم البشر، وهذا ما نلاحظه عند مقارنتنا بين شعوب العالم المتخلف بما فيها شعبنا الإسلامي، التي تبتعد العقلانية لديها عما هو عقلي وعلمي.

فالإنسان لدى الشعوب الأولى محققة إنسانيته إلى حد بعيد، بينما الكثير من أبناء شعوب العالم المتخلف لا يحظى بما يحظى به غير الإنسان من رعاية ورفق في الدول المتقدمة. والإسلام دين عقلاني في جوهره يقر أساليب العلم في الوصول إلى الحقيقة غير أنه فُرض على معتنقيه أن يؤمنوا بآراء البشر كبديل عنه، وهؤلاء أنابوا أنفسهم عن الله في محاسبة عباده بحيث استعجلوا الآخرة واستقدموها إلى الدنيا فأجزلوا العطاء لمن آمن بآرائهم، وسحقوا أو أرهبوا من كفر بها. وغاب عن ذهن المؤمنين حساب الآخرة أمام حضور حسابهم أو تم تغييب عقولهم فرأوا صحة دينهم فيما رآه ظالموهم.

وقد يفهم البعض من كلامي أني أدنيت من مرتبة الحقيقة الدينية أمام مرتبة الحقيقة العلمية، لكنني أقول: إن لكل من الحقيقتين مواصفاتها الخاصة. ولو أن الحقيقة الدينية تتصف بمثل ما تتصف به الحقيقة العلمية، لآمن كافة الناس بدين واحد كما يؤمنون جميعهم بصحة الحقائق العلمية. فالحقيقة الدينية الموسوية هي حقيقة لدى اليهود، والحقيقة الدينية المسيحية هي حقيقة لدى النصارى والحقيقة الدينية المحمدية هي حقيقة الحقائق لدى المسلمين، أما حقيقة دوران الأرض حول الشمس فهي حقيقة لدى الجميع.

الحقيقة العلمية يقينية حيث يتم التيقن من صحتها بالمشاهدة أو بالتجربة أو بالبرهان. أما الحقيقة الدينية فهي إيمانية اعتقادية تسليمية، لذلك نحن نؤمن بقوله تعالى: ﴿الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجلٍ مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾[5]. قلت نحن نؤمن بما ورد في هذه الآية إيماناً والله قد ساقها لنا لمثل هذه الغاية، أي ساقها لكي نؤمن بها وتمنى علينا أن نوقن بلقاء ربنا، ونحن نؤمن إيماناً راسخاً بلقاء ربنا غير أننا لم نشاهده ولم نبرهن عليه، كما هو الحال في الحقائق العلمية. وقد ميز الله في كتابه بين من يرى وبين من لم ير، حيث أن من يرى يجب أن يكون من الموقنين وليس من بين من (لعلهم)

يوقنون، قال تعالى: ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين﴾[6]. إذ أن ا لله أرى ملكوت السماوات والأرض لإبراهيم ليكون من الموقنين فبالرؤية يتكون عند ابراهيم اليقين. وقال تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[7]، أي حتى يأتيك العلم والمشاهدة التي لا شك فيهما، وذلك يوم القيامة.

ولنضرب مثلاً من الواقع نبين فيه التمايز بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية ولننظر إلى دولة أو مدينة ما سكانها ذوو عقائد دينية متعددة، ويعيشون في ظل ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية متكافئة، نرى أن هؤلاء السكان متشابهون في أساليب عيشهم، ويقتبس بعضهم عن بعض الأسلوب الذي يراه أنجح من غيره في الوصول إلى نتائج أفضل، فإذا ما طبق أحدهم طريقة أفضل في برنامج الزراعة مثلاً، نقلها عنه جيرانه وطبقوها وذلك لاقتناعهم بأفضليتها بعد مشاهدتهم نتائج تطبيق تلك الطريقة. وما ينطبق على الزراعة ينطبق على كافة المجالات غير الاعتقادية، وهكذا يغير كل من أولئك السكان أساليب عمله وفقاً لما يقتنع به على أنه الأفضل، فالمسيحي قد يغير أسلوب عمله أو شكل لباسه إلى أسلوب عمل أو شكل لباس المسلم، والمسلم إلى أسلوب عمل وشكل لباس الموسوي ـ عدا ما يتعلق بما هو انعكاس للاعتقاد ـ وهكذا. كما أن أبناء تلك الدولة أو المدينة يتلقون في مدارسهم

معارف علمية واحدة يقتنع الجميع بها إلا أن أياً من السكان لا يقتبس عن الآخر معتقده ـ وأخص الاعتقاد الديني حيث أن الاعتقادات الأخرى يكون تأثير المصلحة فيها أوضح وأسهل ـ وتبقى كل فئة على عقيدتها الدينية دون أي تغيير إلا فيما شذ عن هذه القاعدة. وذلك بعد أن استقر تقريباً انتشار الديانات السماوية لدى الشعوب التي تعتنق تلك الديانات وترسخت مفاهيم تلك الأديان في أذهان معتنقيها بمرور الأيام.

ألا يستدعي مثل هذا الوضع التساؤل عن سبب ثبات كل فئة على عقيدتها في الوقت الذي يقتبس أو يقلد بعض أفراد المعتقد بعض أفراد المعتقد الآخر في أي مجال يتلمس فيه أنه يفضي إلى ما هو أفضل؟ إن الإنسان عندما يتيقن من صحة أسلوب عمل الآخر على أنه أفضل من أسلوب عمله، فإنه يستبدل أسلوب عمله بأسلوب عمل الآخر دون أي شعور بالغضاضة أو الذنب. أما في مجال الاعتقاد الديني فلا يحصل مثل هذا التبديل فلماذا؟ كيف يعصم كل دين أتباعه عن أتباع دين الآخر، في الوقت الذي يبيح لهم اتباع الآخر في كل ما لا يخص الدين عند اقتناعهم به؟ هل من المعقول أن يكون عقل أتباع كل دين يخولهم الأخذ بما يقتنعون بصحته مما يأخذ به مخالفوهم في الدين ويمتنع هذا التحويل فقط في المجال الديني؟.

إذا كانت الحقيقة الدينية كالحقيقة العلمية فلا شك أن إحدى الفئات الدينية تملكها، وبذا يحكم على الفئات الأخرى بالجهل لعدم الأخذ بها في الوقت الذي هم ليسوا كذلك في المجالات غير الدينية. إذا افترضنا أن الحقيقة الدينية تملكها إحدى الفئات فقط دون غيرها، وهذا ما يجب أن يكون إن كانت الحقيقة الدينية هي يقينية علمية وليست اعتقادية، فإن إدراك ومعرفة تلك الحقيقة بالعقل والنظر لن يكون عند كافة أفراد تلك الفئة بنفس الدرجة، إذ أن من يدرك تلك الحقيقة أكثر من غيره هو الذي يمتلك ثقافة أكثر. فلماذا لم يغير من هم أقل ثقافة عقيدتهم كونهم لا يعرفون صحة حقيقة دينهم كما يعرفها المثقفون من اخوانهم في العقيدة؟ أو لماذا لم يغير المثقفون من أتباع العقائد الأخرى التي لا تملك عقائدهم الحقيقة ويتبعوا العقيدة التي تملك الحقيقة (الصحيحة)؟. لماذا يتمتع أفراد كل فئة بنفس الحصانة تجاه تغيير دينهم وتتوحد آراؤهم في ذلك بينما تتباين آراؤهم ومعرفتهم للحقائق العلمية بتباين ثقافتهم في مجال تلك الحقائق؟.

إن الإجابة عن مثل تلك الأسئلة السابقة هي أنه لا يحصل التغيير من عقيدة إلى عقيدة أخرى لأن درجة الإيمان في الحقيقة الدينية التي ترقى إلى مرتبة الاقتناع هي واحدة تقريباً لدى جميع أفراد الاعتقاد الواحد، لذلك لا المثقف ينتقل إلى الدين (الحق) ولا

الأقل ثقافة ينتقل إلى الدين (الباطل). إن عدم حصول تبديل في اعتقاد أفراد أي من المعتقدات الدينية يبين لنا أن الحقيقة الدينية هي حقيقة يقينية لدى أتباعها ومشكوك بها أو خاطئة لدى الآخرين وجميع أفراد العقيدة الواحدة يقنعون بنفس الدرجة بصحة عقيدتهم بغض النظر عن درجة التعلم والثقافة لديهم.

ولو عدنا إلى موضوع مثالنا السابق وافترضنا أن نفس سكان الدولة أو المدينة موضوع المثال لم يكونوا قد اعتنقوا أي ديانة بعد ومن ثم تم التبشير في وقت واحد من قبل أصحاب الديانات السماوية الثلاث لكسب المؤمنين، فإنه كان قد يؤمن من هم موسويون (حالياً) بالمسيحية وبعض من هم مسيحيون بالإسلام، لأنه ما من أحد ولد ليعتنق ديناً معيناً، لكنه بعد اعتناقه لدين ما فإن أعقابه سيتبعون ما آمن به، ويصبح اقتناعهم بصحة عقيدتهم مساوياً لاقتناع أتباع العقائد الأخرى بصحة عقائدهم، ويصبح اقتناع أتباع كل عقيدة بصحة عقيدتهم (يقيناً) وتصبح درجة اقتناعهم بحقيقتهم الدينية تعادل درجة الاقتناع بيقينية الحقيقة العلمية. وبالتالي فإن في تغييرها مخالفة (للعقل). وقد أشار الله إلى ذلك في كتابه فقال: ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذن لمن الظالمين﴾[8]. ويفسر ابن عربي معنى الآية كالتالي: ﴿ولئن

أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية﴾، دالة على صحة نبوتك وحقبة قبلتك، ولو من كتابهم، أو كانت عقلية قطعية، ﴿وما تبعوا قبلتك﴾ لاحتجابهم بدينهم ومعقولهم وتقيدهم به، ﴿وما أنت بتابع قبلتهم﴾، لعلوك عن رتبة دينهم، وترقيك عن مقامهم، ﴿وما بعضهم بتابع قبلة بعض﴾ لاحتجاب كل بدينه..)[9].

ويقول تعالى: ﴿ولكل وجهة موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إن الله على كل شيء قدير﴾[10].

ويشرح ابن عربي معنى الآية فيقول: (ولكل وجهة موليها، أي ولكل أحد منكم غاية وكمال بحسب استعداده الأول، الله موجه وجهه إليها أو هو نفسه موجه نفسه إليها، ويتوجه نحوها بمقتضى هويته واستعداده بإذن الله)[11].

إن ما سبق ذكره يبين لنا أن هناك فرقاً بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، إذ أن الحقيقة العلمية واحدة والحقيقة الدينية متعددة، لكن كل حقيقة دينية لدى أتباعها تعادل ـ أو تفوق ـ صحتها صحة الحقيقة العلمية. لذا يسعى أتباع كل حقيقة اعتقادية إلى جعل حقيقتهم تتصف بصفات الحقيقة العلمية. وقد دار صراع الفئات الاجتماعية الإسلامية حول جذب النصوص الدينية لجانب حقيقتهم التي رأوا أنهم جعلوها تتصف بصفات الحقائق العلمية وبما يتفق وخدمة قضاياهم. فرأى أصحاب التفسير الحرفي للنصوص أن ثبات المعنى للنص المفسر يتفق وقوله تعالى:

﴿...وما يعلم تأويله إلا الله...﴾[12]. وبهذا تصبح حقيقة معنى النص تتصف بمثل ما تتصف به الحقائق العلمية من طول الثبات إلا أن التعارض بين الحقائق العلمية و(حقيقة) المعنى الذي رأوا أنه يمثل الحقيقة جعل ذلك محنطاً وصلاحيته للحياة والاستمرار هي كصلاحية المومياء مما حدا بالفئات ذات التوجه العقلي في التفسير إلى طرح فهم آخر للنص رأوا أنه يتصف بصفات الحقائق اليقينية، ولا يتعارض معها ويخدم قضاياهم. إلا أنه كلما اقتربت (حقائق) معانيهم من حقائق العلوم كلما ابتعدوا عن دلالات النص التي تسمح به قواعد وقوانين اللغة.

أصحاب التفسير الحرفي للنص رأوا أن القرآن هو كلام الله قولاً ومعنى وهو كلام قديم غير محدث. وأصحاب الاتجاه العقلي رأوا أنه كلام الله قولاً وما يمكن أن يفهمه الناس معنى أو كلام الله بلغة البشر وهو كلام محدث. فما هي حقيقة كلام القرآن؟ وما هي طريقة فهم معانيه؟.



هوامش الفصل السادس

(1) مجلة الوحدة، العدد 51 لعام 1988، ص 72، عبد الباسط عبد المعطي.

(2) سورة لقمان، الآية 34.

(3) النص - السلطة - الحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي. بيروت، ط1، عام 1995، ص 124.

(4) سورة الأنفال، الآية 60.

(5) سورة الرعد، الآية 2.

(6) سورة الأنعام، الآية 75.

(7) سورة الحجر، الآية 99.

(8) سورة البقرة، الآية 145.

(9) تفسير القرآن الكريم، محي الدين بن عربي، ج1 ص95.

(10) سورة البقرة، الآية 148.

(11) تفسير القرآن الكريم، محي الدين بن عربي، ج1، ص96.

(12) سورة آل عمران، الآية 7.



الفصل السابع

حقيقة كلام القرآن وطريقة فهم معانيه

قبل البدء بالحديث عن حقيقة كلام القرآن وطريقة فهم معانيه أرى أنه من الواجب البدء في تحديد ما إذا كان الإنسان قادراً على صنع أفعاله بإرادته، أم أن تلك الأفعال تتم بإرادة إلهية. ولما كان الموضوع مثار بحوث عديدة من قبل الفئات الإسلامية على امتداد التاريخ الإسلامي أكتفي بالقول أنه إذا كانت أفعال الإنسان تتم بإرادة إلهية فهو لا يحاسب على ما فعله بغير إرادته، أما إذا كان الإنسان هو صانع أفعاله فيعني أنه سيحاسب عليها في الآخرة. إلا أنه هو الذي يحدد مصيره في الدنيا و لم يكن ذلك بخاف على صحابة الرسول، يقول الإمام علي: (ويحك لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدراً حاتماً. ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد. إن ا لله سبحانه أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً و لم يكلف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً. و لم يُعص مغلوباً، و لم يُطَعْ مُكرِهاً)[1]. فعندما

يُعصى الله لا يعصى وهو مغلوب وعندما يطاع لا يطاع بالإكراه، وإنما ترك حرية العصيان والطاعة للإنسان حتى لا يكون قضاء لازماً وقدراً حاتماً ويبطل الثواب والعقاب والله قادر على جعل أفعال الإنسان تتم بإرادة إلهية، إلا أنه جعل الثواب والعقاب ثمناً لحرية الإنسان في صنع أفعاله، لذا فكما أن قدرة الله لا تتحقق في الوجود بكل إمكانياتها، كون تلك الإمكانيات لا حدود لها، فإنه لا يحقق قدرته بجعل فعل الإنسان يعود للإرادة الإلهية ليكون هناك ثواب وعقاب على هذا الفعل. وحيث أن الإنسان قادر على صنع أفعاله فإن مكان تواجده على الأرض يتحدد بناء على تلك الأفعال وذلك بصنعه (فعل) السفر أو الغزو أو غير ذلك من الأفعال. وهذا قد يؤدي بشعب ما إلى التبعثر في أماكن شتى على الأرض. أو قد يؤدي إلى انقراض أو اضمحلال شعب ما اضمحلالاً كاملاً، كما جرى للسومريين والآكاديين والبابليين وغيرهم كثير. وحتى الشعوب التي انقرضت نتيجة غضب الله حسب ما يفهم من إشارات القرآن إليها، كعاد وثمود، فإن أعمالها المتمثلة بعصيانها لأنبيائها هي التي أثارت غضب الله عليها، كما يثير شعب ضعيف غضب من هو أقوى منه، ويكون ذلك سبباً في هلاكه.

لكن ترى هل يتم انقراض شعب واندثار حضارته أو بزوغ فجر شعب أو انتقال شعب أو فرد من موقع إلى موقع مختاراً كان

أو مرغماً بغير علم ا لله المسبق؟ لأوضح ذلك أقول: إن ا لله يعلم بمصائر الشعوب والأفراد إذا كانت أفعالهم تتم بإرادته حيث سيحدد عندها لكل منهم مسبقاً وجوب القيام بالفعل الذي على ضوء القيام به يتحدد مصيره، أما إذا كان الإنسان هو الذي يصنع فعله فإن حاله التي هو عليها رهن بالفعل الذي قام به لكن العلم كما القدرة والحياة والقدم، هو من صفات الذات الإلهية التي لا حدود لها، لذا لا بد لعلم ا لله من أن يتجلى بمعرفة ما سيحصل مستقبلاً، إلا أن العلاقة بين تلك الصفات هي علاقة تداخل وتوالج، لذا فقدرته متضمنة في علمه بها أي أن ا لله يعلم أبعاد إمكانيات قدرته التي لا تتحقق في الوجود بكامل طاقاتها و(هنا نعود إلى التفرقة التي وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل في تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها، من ناحية أخرى تمثل "الإمكانيات" غير المتناهية للأفعال، والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أي أن تنتقل من الإمكانية إلى "الفعل"، هذه التفرقة بين القدرة بوصفها مجموعة من الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، وبين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة، هي التفرقة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة هامة من مقولاتهم وهي "ليس كل مقدور محتم الوقوع".

إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى. ولكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانيات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني)[2].

إذاً، ليس كل مقدور محتم الوقوع، فجعل الشمس تدور حول الأرض بدلاً من دوران الأرض حول الشمس هو مقدور عليه من قبل الله إلا أنه لم يتم تحقيقه، وكون فعل الإنسان عائداً له، فإنه غير مقدر له مسبقاً إلا أنه ضمن مجال إمكانية القدرة الإلهية على جعله مقدراً أو محتم الوقوع. وبالتالي فإن العلم بتجسيد القدرة الإلهية في فعل بشري، هو رهن بحصول ذلك الفعل. أما إذا بقي ذلك الفعل متجذراً بإمكانيات القدرة الإلهية ولم يتحقق في الواقع العيني، فإن علم الله به يكون علمه بإمكانيات تحققه، كما أن علم الله المسبق متحقق من خلال معرفته المسبقة بأن قدرته تبقى في نطاق الممكن دون أن يكون هناك ضرورة لتحققها في فعل وكون فعل الإنسان عائداً له فإنه غير مقدر له مسبقاً إلا أنه ضمن مجال إمكانية القدرة الإلهية على جعله مقدراً. وبالتالي فإن العلم بتجسيد القدرة الإلهية في فعل بشري هو رهن بحصول ذلك الفعل. أما إذا بقي الفعل متجذراً بإمكانيات القدرة الإلهية ولم يتحقق في الواقع العيني، فإن علم الله به يكون علمه بإمكانيات تحققه وعلم الله بإمكانيات قدرته على جعل شعب ما موجوداً أو غير موجود على سطح الكرة الأرضية

هو علم مؤكد إلا أنه ما دام أعطي الإنسان حرية صنع فعله لينال جزاء ما فعل إن خيراً فخير وإن شراً فشر. فإن وجود أو عدم وجود ذلك الشعب هو رهن بأفعاله التي صنعها بإرادته، وبالتالي فإن الله يعلم منذ الأزل أنه قادر على إيجاد شعب ينطق باللغة العربية على أرض شبه الجزيرة العربية. لكن إمكانية تلك القدرة لن يستعملها الله كعدم استعماله الكثير من إمكانيات قدرته وذلك لمنحه الإنسان حرية صنع أفعاله التي سيتقرر بموجبها إن كان سيوجد ذلك الشعب في الجزيرة العربية أو أنه لن يوجد. وبتواجد العرب في الجزيرة العربية أبدعوا اللغة العربية التي يتفاهمون بها واصطلحوا عليها وعلى أساس هذا الاصطلاح وقوانينه اللغوية تنزل الله كتابه إليهم وإلى العالمين. وعليه فإن لغة القرآن ليست هبة إلهية، لأنها استجابة لأفعال البشر من خلال عيشهم المشترك الذي تجلى من خلال (أفعالهم) في العمل والحرب والتربية والتفكير والتي استدعت كلها وجوب إيجاد لغة يتفاهمون بموجبها لتحسين أدائهم تجاه ما تتطلبه أنشطة الحياة المعاشة. لذا فإن الحديث عن كتاب الله العربي اللسان بأنه أزلي لا يتفق وحرية الإنسان في صنع أفعاله. إن الأزلية للمعاني الواردة في القرآن وقد صيغت تلك المعاني باللغة العربية بما يتفق واللغة التي اصطلح العرب على التفاهم بها وكان يمكن أن تصاغ بلغة أخرى، كما صيغ التوراة والإنجيل. لذا فإن لغة الكتب المقدسة تخضع لما تخضع له لغة الأمة التي أنزلت بلغتها. والقرآن هو الكتاب الذي أنزل للناس كافة بلسان عربي وإن لغته تخضع لما

تخضع له تلك اللغة من ضوابط حين إنزاله وهذا أمر طبيعي وقد أخذ به المفسرون عند تفسيرهم للقرآن.، إلا أن وضع لغة القرآن في موضعها الطبيعي. هذا ما يرفضه المتشددون لما يظنونه أنه مساواة لكلام ا لله بكلام البشر. مع أنهم يقرون طرائق تفسير القرآن وفقاً للمعايير اللغوية العربية. يقول شوقي ضيف: (جرت عادة المفسرين منذ ابن عباس على الاستشهاد بالشعر الجاهلي في شرح ألفاظ الذكر الحكيم، وأيضاً فقد انبرت جماعات تحاول وضع قواعد العربية وجمع ألفاظها، واعتمدت في ذلك اعتماداً شديداً على الشعر الجاهلي، فهو مادة اللغة ومادة قواعدها وقوانينها التي ينبغي أن تتبع)[3]. فالشعر الجاهلي هو مادة قواعد وقوانين اللغة التي يجب أن تتبع، وعليه يجب أن لا تفهم معاني لغة القرآن بناء على قواعد النحو وعلوم اللغة التي وضعت لاحقاً، وإنما استناداً للمقاييس التي كان يعمل بها زمن إنزال القرآن وأهمها الشعر الجاهلي، والذي وضعت قواعد النحو والعلوم اللغوية بناء عليه وعلى لغة القرآن. لذا فإن مقياس صحة النحو والعلوم اللغوية الأخرى هو الشعر الجاهلي وأقوال العرب ولغة القرآن، وليست تلك العلوم مقياس الصحة اللغوية لتلك النصوص.

ولو أن ا لله قدر للقرآن أن ينزل اليوم بدل القرن السابع الميلادي، لاختلفت الكثير من ألفاظه وتراكيبه وحركات حروفه بما يتفق ووضع اللغة والمعارف الحاليين. وقد فهم الصحابة والتابعون القرآن دون الاستعانة بعلوم اللغة التي لم تكن موضوعة

في ذلك الوقت، وذلك لمعاصرتهم أو قرب معاصرتهم إنزال النص، ومعرفتهم قوانين لغة عصرهم. إلا أنه عند ابتداء تحول المجتمع البدوي إلى مجتمع مدني وما استتبع ذلك بعد انتصار الدعوة الإسلامية من الاختلاط بالشعوب الأخرى وتفشي اللحن في اللغة، وضع اللغويون قواعد وقوانين مدونة كان المعيار في صحتها الشعر الجاهلي ولغة القرآن وأقوال العرب البداة، و لم يعد فهم معاني الذكر الحكيم ممكناً دون الاستعانة بتلك العلوم التي وضعت لتساعد على فهم وضبط النصوص اللاحقة، وعلى فهم النصوص السابقة لوضع تلك العلوم وذلك حسب ما يراه واضع تلك العلوم.

لذا علينا إذا أردنا فهم آية ما تم الاختلاف في معناها بين المفسرين، أن نأخذ بقول أحد النحاة واللغويين، ونترك القول المخالف له، وبهذا لا نكون قد أخذنا بمعنى أو مغزى كلام الله الحقيقي وإنما أخذنا ما رآه اللغوي على أنه معنى أو مغزى ذلك الكلام. ففي تفسير الآيتين 13 و14 من سورة الملك الذي يقول الله فيهما: ﴿وأسروا قولكم واجهروا به إنه عليم بذات الصدور. ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ نرى أنه (يتركز الخلاف حول تأويل الآية بين المعتزلة وخصومهم في تحديد مفعول الفعل "خلق". يذهب الأشاعرة إلى أن المفعول ضمير يعود إلى القول "يعلم"، وعلى ذلك يكون ("من" فاعلاً مراد به الخالق ومفعول العلم محذوف تقديره ذلك إشارة إلى السر والجهر، ومفعول خلق محذوف ضميره عائد إلى ذلك. والتقدير في الجميع ألا يعلم السر

والجهر من خلقهما). ويتركز تأويل القاضي عبد الجبار على أن "من" مفعول للفعل يعلم وليس فاعلاً. كما يذهب إلى أن المفعول المحذوف في "خلق" ليس القول، بل أمر العباد عموماً)[4]. وفي مثل هذا الاختلاف يصبح معنى الآيتين حسب ما يراه اللغوي في تحديد مفعول الفعل "خلق".

لقد نطق العرب اعتماداً على السليقة المرتكزة علي أسلوب نطق الغالبية، والسليقة وحدها لا يمكن أن تكون معياراً للضبط، إذ لا بد من تفاوت مستويات التمكن من النطق الصحيح بين شخص وآخر و لم يفت اللغويين المؤسسين مثلُ هذا الفهم، وعلموا أن الضوابط اللغوية التي وضعوها هي احتمالية وليست حتمية وقد (سئل ـ الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ عن العلل التي يستخدمها النحاة لتفسير الظواهر اللغوية فقيل له: "عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟" قال: إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه، وإن أكن أصبت فهو الذي التمست. وإن تكن هناك علة أخرى له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيب النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق، أو البراهين الواضحة، والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها، قال: "إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا سنحت له وخطرت بباله، محتملة لذلك".

فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أن ما ذكره الرجل محتمل أن يكون علة لذلك، فإن صح لغيري علة لما عللته من النحو هي أليق بالمعلول فليأت بها).

وبهذا نرى أن العلل النحوية وضعت بناء على ما رأى الخليل أنه بناء محكم تدل على حكمة بانيها وحسن صنعه، وبالتالي فإن النص القرآني لم ينزل بناء على العلل النحوية، وإنما العلل النحوية وضعت بناء على ما رآه النحويون كالخليل على أنه علة لما عللوه منه. لذا اختلفت آراء النحويين لأن كلاً منهم قد يرى عللاً يستخدمها لتفسير الظواهر اللغوية غير العلل التي قد يراها الآخر وكل منهم رأى العلل التي تعبر عن العلة ـ الهموم ـ الساكنة في داخله. والقرآن أنزل بناء على هذا البناء اللغوي المحكم العجيب النظم والأقسام. وهذا لا يعني أن القرآن لم يساهم في تجديد اللغة والثقافة وتطويرهما، فالقرآن في مرحلة التكوين والاكتمال هو تعبير عن ثقافة ولغة عصر نزوله إلا أن النظام اللغوي على مستوى الجملة الذي لخصه عبد القاهر الجرجاني من (خلال مفهوم "النظم" الذي هو قوانين النحو في سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولانهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها...، هذا "النظم" هو المنتج للدلالة وللمعنى، وهي ليست حاصل جمع دلالة "العلامات" المستخدمة ـ أو الألفاظ ـــ في الجملة، بل هي ناتج تفاعل تلك الدلالات بدلالات القوانين النحوية بالمعنى الذي صاغه عبد القاهر في نظرية "النظم")[6].

إن الاستخدام الفردي لصياغة جملة من عدد من الألفاظ يعطي لتلك الجملة معاني متعددة بتعدد الأفراد الذين صاغوها. وإن الاستخدام الفردي للغة هو الذي يجدد اللغة ويطورها و(هناك إذن في أي نص جانبان: جانباً موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة). وإذا كان القرآن تعبيراً عن ثقافة ولغة عصر نزوله في مرحلة التكوين والاكتمال فإنه أصبح بعدها منتجاً للثقافة والذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد مشروعيتها. وإذا كان ما ذكرناه يبين الحقيقة اللغوية لكلام القرآن فإن علينا الآن تبيان الرأي في فهم معانيه، وهذا الرأي يقوم على وجوب التفرقة بين معنى ذلك الكلام المصوغ بلغة العرب وما تحتمله تلك اللغة من معان وبين ما يقصده ا لله من ذلك الكلام. ففي الحالة الأولى يفهم الكلام حسب ما تسمح به قوانين اللغة العربية ويتفق ورؤية القائم بعملية الفهم، أما في الحالة الثانية فإن الشخص العادي عندما يقول كلاماً قد لا يفهم بشكل دقيق ما قصد إليه، يقال عن كلامه أن المعنى (في قلب الشاعر) وإذا كانت هذه هي حال المتكلم العادي فكيف إذا كان المتكلم هو ا لله نفسه؟.

يقول الإمام علي: (واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم ا لله عن اقتحام السدود المضروبة دون الغيوب والإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح ا لله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً. وسمى تركهم التعمق فيما

لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً. فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة ا لله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين)[8].

فا لله أغنانا عن اقتحام الحواجز المانعة من تبيان الغيوب، ومدح اعترافنا بعجزنا عن تناول ما لم نحط به علماً وسماه رسوخاً، وذلك عندما نقر بجملة ما نجهل تفسيره، لأن عظمة ا لله لا تقدر بقدر عقولنا، وحيث أن للنص اللغوي جانبين أحدهما موضوعي والآخر ذاتي، ولما كان صاحب التنزيل، وهو ا لله تعالى هو "المؤلف" لأن هذا الكلام صدر عنه وبالتالي يعبر عن (فكره) الذي لا يمكن الوصول إليه، فإن الآيات التي تتلى في الصلاة يجب أن ينظر إليها من جانبها الذاتي أي على القارئ أن لا يقحم نفسه في فكر صاحب التنزيل - المؤلف — ويدخل فهمه الخاص لذلك الفكر إلا ما هو مخول بفهمه، والذي ليس هناك خلاف على تفسيره. ويتجلى ذلك في الآيات المحكمات. أما عندما نسعى لتفسير كامل النص القرآني وفهم معانيه، فإننا يجب أن نفسره ونفهمه بجانبه الموضوعي أي ببعده البشري لأن فهمه ببعده الإلهي يضعنا أمام اقتحام السدود المضروبة دون الغيوب، أي علينا أن نفهمه كنص لغوي ونعطي رأينا بمعانيه مثلما نعطيها في النصوص الأخرى غير الدينية وهو ما يتطلب التخصص اللغوي لا (التخصص) الديني لأن التخصص الديني الكهنوتي غير معترف به في الإسلام، كما أنه يوحي بصحة زعم صاحبه بأنه يعلم معنى الجانب الذاتي الإلهي من القرآن. وعملياً فإن واقع الحال هكذا لدى المسلمين أي أن كافة التفسيرات تفسره بجانبه البشري

وتتعامل مع نصوص القرآن كما تتعامل مع اي نص بشـري اخـر عنـد تفسيره. إلا أنـه تم النظـر لتفسيرات المفسـرين علـى أنهـا استخلصت المعاني التي قصدها ا لله، أي أنه تم النظر إلى تفسيرات القرآن على أنها تفسيرات للنص بجانبه الإلهي، ومن ثم حصر فهم القرآن وتفسيره (بالمتخصصين) الدينيين وذلك لفرض المعاني ذات البعد البشري باسم الإلهي وجعل فهـم عامـة المؤمنـين رهنـا بفهـم أولئك (المتخصصين) الذين يسعون لجعل كل مـا يخـدم مصـالحهم ومصالح أسيادهم (معقولاً) لدى كافة المؤمنين.

إن مثـل هـذا المسـلك هـو الـذي أوقـع رجـال الكهنـوت (المتخصصين) المسيحيين في لامنطقيـة تحديداتهـم لمعنـى التـوراة. فالمجمع المسكوني الثاني للفاتيكان (قد حذر من إعطاء أي قواعـد للتمييز بين الخطأ والحقيقـة في التـوراة. وهنـاك اعتبـارات أساسـية تشير إلى الاستحالة هذه، حيث أن الكنيسـة لا تسـتطيع أن تتخـذ قراراً بصحة أو زيف المناهج العلمية بحيث تستطيع أن تحل مبدئيـاً وبشكل عام مشـكلة حقيقـة الكتـاب المقـدس)[9]. وهكـذا حـذر المؤمنون من تبيـان مـا هـو خطـأ ومـا هـو حقيقـة في التـوراة لأن الكنيسة عاجزة عن اتخاذ قرار بزيـف المنـاهج العلميـة. أمـا صحـة تلك المناهج فيمكن لها أن تتخذ قراراً بصحتها إلا أنها تُظهر عنـد ذلك زيف الرؤية البشرية المساوية للرؤيـة الإلهيـة في نظـر مرتئيهـا لحقائق التوراة، واحتكار هذه الرؤية هـو سـبب وجـود أصحـاب (التخصص) الديني لذلك حذر المجمع المسكوني المشار إليـه سـابقاً من إعطاء أي قواعد للتمييز بين ما هـو خطـأ ومـا هـو حقيقـة في

التوراة، ورأى التشكيك بصحة المناهج العلمية لأنه لا يمكن اتخاذ قرار بصحتها وقريباً من هذا ما فعله الدكتور محمد شحرور في كتابه (الكتاب/ القرآن دراسة معاصرة) رغم أنه ليس ممن يؤمنون (بالمتخصصين) كما سنرى لاحقاً.

قلنا إن التعبد بإقامة الصلاة وتلاوة آيات الذكر الحكيم يتم عملياً لدى معظم المؤمنين دون فهم معاني تلك الآيات ولهم من الثواب ما لغيرهم منه، وربما لهم أكثر ممن يتعبدون بالفهم البشري لتلك الآيات. وإذا كان بعض المؤمنين من العرب يدركون المعنى المتداول للآيات عند تلاوتها، فإن الكثير منهم لا يدركون ذلك فما بالك بالمؤمنين من غير العرب الذين ليسوا فقط لا يدركون معنى الآية عند تلاوتها، وإنما يلحنون بتلاوتها أيضاً، وخاصة الفئات الاجتماعية الدنيا التي تشكل الجسم الأساسي للإسلام. ومن هنا، أي انطلاقاً من الإصرار على جعل المعنى الذي استخلصه الإنسان من آيات الذكر الحكيم مساوياً المعنى الذي قصده الله، بدأ احتكار المعرفة الدينية وتشكل (المتخصصون) في الدين الذين سيطروا على عقول المؤمنين بكافة الوسائل، وفرضوا رؤيتهم الخاصة على أنها رؤية الله وخالف كل منهم رأي الآخر بما يتفق ومصالحه المادية أو المعنوية واتخذوا من إسقاطاتهم اللغوية وتأويلاتهم لها حسب الخلافات السياسية مجالاً للصراع الذي فرضه الواقع الاجتماعي بتفرعاته. وعبرت كل فئة بإسقاطاتها عن

وجهة نظرها السياسية تجاه الحكم من خلال مصالحها، إلا أن استمرار الاعتقاد والعمل بتلك الإسقاطات أدخلها ضمن ما دعت إليه العقيدة الإسلامية وكأنها جزء منها. فأنصار الحكام أوجدوا الأسانيد الدينية لتدعيم شرعية أسيادهم (الإلهية) في الحكم والمعارضة أوجدت الأسانيد المضادة العلنية أو المستترة حسب حال درجة ظلم الحاكم: ففي تحديد الموقف من مرتكب الكبيرة مثلاً ـ الذي هو الحاكم ـ قال الخوارج بوجوب محاربته بالسيف لأنه (الإمام الجائر) أي أنهم كفروه، بينما حكم المرجئة على مرتكب الكبيرة بالإيمان. أما الحسن البصري فلم يستطع فصل العمل عن الإيمان كالمرجئة، ولذلك سمى مرتكب الكبيرة فاسقاً ليس بكافر ولا بمؤمن. أما تلميذه واصل بن عطاء فلم يكفره كالخوارج، ولم يقل برأي المرجئة بأنه مؤمن إذ قال: إنه فاسق في منزله بين المنزلتين، ومن ثم انقسمت المرجئة إلى جبرية على رأسهم جهم بن صفوان، وقدرية وعلى رأسهم غيلان الدمشقي. وقد أنكر جهم أي قدرة للإنسان على الفعل، وذلك لتثبيت القدرة لله وحده سعياً منه إلى إقامة التوحيد ونفي مشابهة الله للبشر. أما غيلان فذهب إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة الثانية وهي المعرفة الناتجة عن النظر، وذلك للتفرقة بينها وبين المعرفة الأولى التي يجدها الإنسان في نفسه دون نظر أو استدلال (أي المعرفة الضرورية). ومعنى ذلك أن معرفة الله عند غيلان تعد

نتيجة لفعل إنساني هو النظر واشترط أبو الهذيل لقدرة الإنسان على الشيء (أن يكون عارفاً لكيفيته وما لا يعرف كيفيته لا يقدر عليه، فهو يقول: جائز أن يقدر ا لله عباده على الحركات والسكون... وسائر ما يعرفون كيفيته فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم... والحياة والعجز فليس جائزاً أن يوصف الباري بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك). فالمعرفة هي فعل إنساني وإن القدرة التي يمنحها ا لله للإنسان تتعلق بهذه المعرفة.

ويقول أبو الهذيل إن المعارف ضربان: أحدهما باضطرار وهو معرفة ا لله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، وما بعدهما من العلوم الواقعة على الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب. ويعد الحارس المحاسبي أول من تكلم في إثبات الصفات وإليه ينتسب أكثر متكلمي الصفاتية، ويؤمن رجال هذه المدرسة "أنه لا خالق إلا ا لله، وأن سيئات العباد يخلقها ا لله".

ولقد حاول الأشاعرة التخفيف من هذه الصياغة الجبرية لمبدأ التوحيد، فذهبوا إلى أن الفعل الإنساني مخلوق له ويكتسب من جهة العبد بالقدرة الحادثة التي يخلقها ا لله فيه مقارنة للفعل "فهي منه خلق وللعباد كسب"(10). ويستدل الأشاعرة على ذلك بقوله تعالى: ﴿وا لله خلقكم وما تعملون﴾(11). فأخبر تعالى أنه خالق لأعمالنا على العموم. وقد خالفهم المعتزلة في ذلك واعتبروا

أن في الكلام محذوفاً تقديره فيه ويكون معنى الآية: إن ا لله خلق الإنسان وما يعمل فيه من المواد كالخشب والحجارة وغيرها، أما عمله نفسه في هذه المواد فهو من خلقه ـ أي من خلق الإنسان ـ كقول أهل اللغة فلان يعمل الأثواب. وبهذا يكون ا لله خلق الأثواب التي يعمل فيها فلان و لم يخلق عمله. وقد عبر عبد ا لله بن الحسن قاضي البصرة خير تعبير عندما سئل عن أهل القدر وأهل الإجبار، فقال: (كل مصيب هؤلاء قوم عظموا ا لله، وهؤلاء قوم نزهوا ا لله، قال وكذلك القول في الأسماء فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني)[12].

وإذا كان القرآن قد دل على كل هذه المعاني المتناقضة، فهل تلك الدلالة هي ما قصده ا لله، أم أن ما فهمه البشر بما يتفق ومصالحهم التي تحدد مواقفهم من الحاكم أو الزاني، وفرض هذا الفهم على أنه القصد الإلهي؟ إنه لمن المؤكد أن التناقض هو في فهم الإنسان عندما يساوي هذا الفهم بالقصد الإلهي، أما إذا اعتبر أن ذلك الفهم هو فهم بشري لا علاقة لله به، فإن التناقض من حيث عزوه لله يزول ليتحول إلى وجهات نظر عن معاناة وهموم

الفئات الاجتماعية الإسلامية، بحيث عبرت كل منها بما يتفق ومشاعرها تجاه تلك الهموم. لـذا فإذا كان قد فهم ابن عباس القرآن من خلال الخلاف والصراع مع العقائد الأخرى وفهمه الأشاعرة والمعتزلة من خلال هموم عصرهم والمتمثلة في سياسة الجبر التي أخذ بها الأمويون، مما دعا المعتزلة لرفع شعار الخيار في الأعمال فإننا يجب أن نفهم القرآن اليوم من خلال افتقادنا للديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

إن كافة المفسرين اعتبروا أن تفسيراتهم للقرآن تعطي المعاني النهائية له، وقد تعددت تلك المعاني بتعدد الفئات الإسلامية. فالمعتزلة الذين رفضوا مبدأ الجبر الذي أخذ به الأمويون لما فيه من إلغاء لدور الإنسان أمام الله وأمام الحاكم. فسروا القرآن عن طريق الاستنتاج العقلي إلا أنهم (لم يتصوروا للحظة واحدة إمكانية أن يدل العقل على خلاف ما يدل عليه القرآن، غاية الأمر أنهم كانوا في جدلهم المستمر مع غير المسلمين أو مع مخالفيهم من المسلمين، يريدون أن يحتكموا إلى مبدأ ظنوا أنه لا يخطئ إذا استخدم استخداماً سليماً. ولذلك هاجموا خصومهم هجوماً عنيفاً على أساس أن نظرهم في القرآن كان ناقصاً وخاطئاً)[13].

إن تقييد المعتزلة وأصحاب الاتجاه العقلي في التفسير عموماً للعقل بالنص جعل استنتاجاتهم لمعاني القرآن تعطي معاني عقلانية وليست عقلية، فهي معان تخدم أهداف ومصالح فئة من الناس، وصحتها نسبية فهي تتوقف على من تعبر عن أهدافهم ومصالحهم

في سياق تاريخي معين. وهي خلافاً للمعاني العقلية التي تقر بصحتها كافة الناس في فترات تاريخية متعددة حتى يثبت خطؤها بأدلة علمية وعقلية جديدة، أي أن الحقائق العقلية هي حقائق العلم والمنطق. إن ظن المعتزلة بأنهم لا يخطئون إذا احتكموا لمبدئهم واعتقادهم المتمثل في اعتبار أن لدى القرآن ـ بجانبه الإنساني الذي لا يمكن للإنسان أن يتعداه إلى جانبه الإلهي ـ الحقائق العلمية والعقلية، وما على الإنسان إلا أن يعمل عقله لاستنتاج تلك الحقائق. إن مثل هذا الظن هو الذي منع عقولهم من التصور أنها يمكن أن تدل على خلاف ما يدل عليه القرآن. هذا الاختلاف بين القدرية والجبرية الذي تمحور حول قدرة الإنسان على صنع أفعاله ومسؤوليته عنها، وبين نفي تلك القدرة وإبقاء مسؤولية الإنسان عن تلك الأفعال قائمة. تصور ابن عربي أنه بإمكانه أن يحل هذه الإشكالية فقال: (الأمر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته)[14]. فعندما يكون العبد طريق الرب وغايته تكون الغاية هي الأساس. ولتحقيق هذه الغاية يتم الاتصال بالعبد عن طريق التنزيل بالأدوات المعرفية ـ اللغة ـ التي ابتدعها العبد. أما عندما يكون الرب طريق العبد وغايته فإن تحقيق هذه الغاية يتم بالاتصال بالعبد عن طريق التنزيل باللغة التي تمتلكها الغاية (الله) وتكون اللغة بهذه الحالة هي هبة إلهية، وليست اصطلاحاً بشرياً ولكل من الطريقتين في إطار الفكر الديني السائد سنده المشروع من معطيات النصوص الدينية رغم

ازدواجيتهما. هذه "الازدواجية" للحقيقة الدينية المؤدية إلى افتراق التصورات إلى حد الصراع ناتجة عن الإصرار على اعتبار أن النصوص الدينية تحمل الحقيقة العلمية اليقينية لا الحقيقة العقلانية الاعتقادية فقط، التي يراها كل من وجهة نظره الخاصة، وعليه فإن الاختلاف السائد بين الفرق الإسلامية ليس مبعثه ازدواجية معاني النص الديني، وإنما ازدواجية وتعدد مصالح الناس خلال الحياة الاجتماعية.

إن عدم استطاعة تجاوز ما بدا لنظر بعض المسلمين على أنه حقيقة كحقائق العلم والمنطق وليس حقيقة عقلانية اعتقادية، هو الذي أطر العقل ومنعه من تجاوز ذلك الإطار المحدد له من قبل غير الله، واتخذ طريق الفهم الخاص للنص القرآني مقياساً للصحة والخطأ. فأصحاب الاتجاه (العقلي) في التفسير كالمعتزلة يرون وجوب تأويل ما يختلف مع العقل وفهمه بما يتفق معه، وبذلك يصبح كلام الله يدل وفق ما يقتضيه عقل الإنسان وهو قول صحيح شرط ألا نعتبر هذا الفهم هو ما قصده الله بل ما رآه الإنسان واستخلصه من نص لغوي، وذلك بغض النظر عن طبيعته الإلهية.

إن من لديه كفاءة أكثر في الوصول إلى ما قد يكون المعنى الحقيقي لكلام الله هو الإنسان المعاصر لفترة التنزيل أو القريب منها، لأنه عاصر أسباب النزول أولاً، ولأن القرآن أنزل بمستوى ثقافته المعبر عنها في لغته ثانياً، ولأنه هو الذي كان معنياً في جذبه لرحاب الدين الجديد ثالثاً، ومع أن الله غني عن العالمين إلا أنه

غني عنا اليوم أكثر من غناه عن معاصري بدء الرسالة، إذ أنه لو لم تنجح الدعوة المحمدية في كسب معاصري الرسالة، وإدخالهم في الدين الجديد، لما كنا نحن اليوم كلياً أو جزئياً من المؤمنين بالعقيدة الإسلامية. لذا كان هدف النص القرآني هو إقناعهم وهو ما سيؤدي إلى إيماننا نحن. إن ثوابنا عند الله ليس لأننا مسلمون لأنه لا ثواب ولا فضل لنا باختيار عقيدتنا وإنما ثوابنا لممارسة شعائرها والعمل بأحكامها. بينما لجيل عصر الرسالة وكل من اعتنق الإسلام دون أن يكون أبواه مسلمين الثواب لاختيار الإسلام ديناً وممارسة شعائره والعمل بأحكامه سلوكاً. ومع أن معاصري نزول القرآن لديهم كفاءة أكثر في فهم معنى النص القرآني إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتجاوزا فهم الإنسان لنص لغوي بشري ذي مستوى رفيع. ولو أن القرآن لا يمتلك مثل هذا الطابع ، أي أنه من الناحية اللغوية نص لغوي بشري ذو مستوى رفيع، لكان في الوقت الذي يعجز فيه الناس عن فهم القصد الإلهي الحقيقي، فإنهم أيضاً يعجزون عن الفهم اللغوي ذي الطابع البشري، لذا كان تعدد وجهات النظر في التفسير التي ادعى كل من المفسرين فيها أن وجهة نظره هي الصحيحة وكان ذلك استجابة لطبيعة النص البشرية. إلا أن كلا وجهتي التفسير وهما التفسير اللغوي والتفسير التأويلي اعتبرت أن المعاني التي توصلتا إليها هي المعاني التي قصدها الله. وكل من الطريقتين سلكت منهج الطريقة الأخرى بشكل صريح أو بشكل مبطن في نفس الوقت الذي أنكرت كل من الطريقتين أسلوب الأخرى.

والتأويل في جوهره هو فهم النص اللغوي وفق رؤية المؤول وبما يتفق وقواعد اللغة وتأويل النص القرآني هو رد المجاز في القرآن إلى ما يمكن أن يدل عليه ويتفاوت تحديد هذه الإمكانية في الدلالة بين شخص وآخر، وبين فترة تاريخية وأخرى، أي أن التأويل هو عقلنة الفهم البشري للنص بما يتفق مع ما يقبله ويعتقده المؤول على أنه معقول وبما يتفق مع مصالح ونزعات الفئة الاجتماعية التي يعبر عن أهدافها. وقد مارست فهم القرآن عن طريق التأويل كافة الفئات الإسلامية بدرجات متفاوتة بمن فيهم الذين لا يقرون التأويل كطريقة لفهم النص القرآني إذ أن المعاني المستخلصة من النص القرآني تختلف باختلاف المفسرين، وهذا يعني أن كلاً منهم يفهم النص ويؤوله بطريقته الخاصة.

أما أصحاب الاتجاه الصريح في فهم النص عن طريق التأويل من معتزلة ومتصوفة فقد أولوا بطريقتين: طريقة وضع لها المعتزلة ما اعتقدوه على أنه ضوابط للخروج بمعان صحيحة وهي رد المتشابه من القرآن إلى المحكم، أي تفسير المتشابه بالمحكم، إلا أن تحديداتهم لما هو متشابه وما هو محكم لم تكن دقيقة، لأن القرآن لم يبين أياً من الآيات هي المحكمة وأياً منها هي المتشابهة. أما الطريقة الثانية في التأويل فيلعب فيها العامل الشخصي الدور الرئيسي. فقد فسر المتصوف ابن عربي مثلاً (بسم ا لله الرحمن الرحيم) كالتالي:

(والحروف المكتوبة لهذه الكلمة تسعة عشر حرفاً، وإذا انقطعت الكلمات، انفصلت الحروف إلى اثنين وعشرين،... والألفات الثلاث المحتجبة التي هي تتمة الاثنين والعشرين عند الانفصال إشارة إلى العالم الإلهي الحق، باعتبار الذات والصفات والأفعال، فهي ثلاثة عوالم عند التفصيل، وعالم واحد عند التحقيق، والثلاثة المكتوبة إشارة إلى ظهور تلك العوالم على المظهر الأعظمي الإنساني ...)[15]. والمقصود بالألفات المحتجبة هي الألفات التي كانت تستلزم الكتابة في الكلمات (باسم، اللاه، الرحمان) لكن كما لم يتوصل المعتزلة إلى المقصد الحقيقي لله في كلامه، كذلك أصحاب الطريقة الثانية للتأويل، لأن الطرق التي ظن المعتزلة أنهم وضعوا قواعد لها تمكنهم من استخلاص المعاني الحقيقية يجب أن تكون مبتدعة من قبل صاحب الوحي ومنقولة إلى الموحى إليه: الذي هو وآله وصحبه أحق من غيرهم بمعرفة هذه المعاني، إلا أنه من المؤكد أنه لا الرسول ولا آله وصحبه توصلوا لمعرفة ما عرفه الذين أتوا بعدهم بقرون. والرسول خاصة كأمي لا يعرف القراءة والكتابة لن يستطيع استيعاب طرق استخلاص المعاني وفق القواعد البلاغية والنحوية التي وضعت فيما بعد. أما تفسير ابن عربي للبسملة كما ورد سابقاً، فقد بني على تقديره الشخصي. هذا التقدير الذي افترض أن الله قد عمد إلى حجب الألفات الثلاثة من البسملة لتدل على ما استنتجه ابن عربي، مع أن هذا يعود إلى ما رآه كتبة الوحي والحفاظ وكتبة القرآن أثناء جمعه في عهد الخليفة عثمان بأن ما كتبوه هو الكتابة

الصحيحة، وذلك عائد لعدم إتقان الكتابة في ذلك الحين. وأنه لما تم تلقين البسملة للرسول من قبل جبريل تم تلقينه إياها شفاهاً، والرسول لقنها بدوره لكتبة الوحي بنفس الطريقة. ويوضح ما قلناه أكثر وتؤكده رواية عائشة الواردة في كتاب شرح شذور الذهب حيث جاء فيه (وإنما المروي عن عائشة ما رواه الفراء عن أبي معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه أنها رضي ا لله عنها سئلت عن قوله تعالى في سورة النساء: ﴿والمقيمين الصلاة﴾ بعد قوله ﴿لكن الراسخون﴾ وعن قوله تعالى في سورة المائدة ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون﴾ وعن قوله تعالى في سورة طه ﴿إن هذان لساحران﴾ فقالت: يا ابن أخي، هذا خطأ من الكاتب، روى هذه القصة الثعلبي وغيره من المفسرين)[16]. وتفصيل ذلك أن عائشة سئلت عن سبب ورود العبارات مخالفة لقواعد النحو إذ أن الآيات موضوع النقاش هي كالتالي ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون با لله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً﴾. ومن الواضح أن (المقيمين) معطوفة بالواو على (المؤمنون) وهذه بدورها معطوفة على (الراسخون) وهذا لا تقره قواعد اللغة العربية، إذ من المفترض أن تكون الكلمة (والمقيمون).

وكذلك فإن كلمة (والصابئون) في قوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون) وردت مرفوعة خلافاً للأصول النحوية التي توجب أن تكون منصوبة. أما في قوله تعالى ﴿إن

هذان لساحران﴾ كما تمت كتابتها من قبل كتاب الوحي أو كاتبي القرآن أثناء جمعه ففيه خروج عن الأصول اللغوية فيما يرى بعضهم - ومن هذا البعض السيدة عائشة والسائلون لها ــ إذ من المفترض أن يقال (إن هذين لساحران). لذلك اعتبرت السيدة عائشة أن ورود الالفاظ موضوع النقاش خلافاً للأصول اللغوية هو خطأ الكاتب. وليس مهماً أن يكون رأي السيدة عائشة صحيحاً من الناحية اللغوية وإنما المهم أنها تعرف أن خطأ الكاتب جائز.

إن ما سبق ذكره يدلنا على أن الرسول يعرف ما أنزل إليه لفظاً لا كتابة وذلك بسبب أميته اللغوية، و لم يكن يمنع كتابة أي كلمة من القرآن بالطريقة التي يراها كاتب الوحي، وبذا يكون الاستناد على قصدية ا لله بحجب الألفات الثلاث من البسملة هو استناد إلى طريقة كتاب الوحي أو القرآن في الكتابة، وليس إلى تقصد ا لله لذلك. وهذا يقودنا إلى نفي ما ينشر عن معجزة القرآن العددية التي تتخذ من العدد 19 الذي هو مجموع عدد أحرف البسملة محوراً لها، إذ أنه لم يكن هناك ما يمنع كتابة البسملة بالطريقة المثبتة في القرآن بإغفال ثلاث ألفات. كذلك لم يكن هناك ما يمنع إظهارها كلها أو بعضها. وبذا يزداد الرقم 19 إلى 20 أو 22.

ورغم التفسيرات المتتالية للقرآن وخاصة الحديثة منها والذي يدعي أصحابها بأن تفسيراتهم تتفق ومستوى المعارف والعلوم، فإن أحداً من المفسرين لم يقدم تفسيراً مقنعاً للجميع كاقتناعهم بصحة الحقائق العلمية والمنطقية، والعيب في ذلك يعود على المفسر نفسه لتكليفه نفسه بما هو غير مكلفٌ به وادعائه بأن

المعاني التي توصل إليها هي المعاني التي قصدها الله. وكل التفسيرات رغم عدم توافقها هي صحيحة لو اعتبرت أنها تستخلص المعاني التي يمكن للبشر أن يستخلصوها من نص لغوي، بغض النظر عما إذا كان قائل ذلك النص هو الله، حيث تصبح المعاني المستخلصة في هذه الحالة هي آراء مستخلصيها. وبذا تصبح تناقضات التفسيرات هي تناقضات وجهات نظر أصحابها فقط لا تناقضات ما يروى على أنه القصد الإلهي.

إن آخر طرق تلك التفسيرات التي تدعي أنها تتفق ومستوى تطور المعارف والعلوم كان للدكتور محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن دراسة معاصرة)، الذي أبين في الفقرة القادمة مخالفة طريقة التفسير تلك لمقتضيات العقل ومستوى المعارف والعلوم.



هوامش الفصل السابع

(1) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، مؤسسة الأكرمي للمطبوعات، بيروت ج4، ص153.

(2) النص ـ السلطة ـ الحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1 لعام 1995، ص70.

(3) شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر ط7، ص 149.

(4) الاتجاه العقلي في التفسير، د. نصر حامد أبو زيد، ص232.

(5) إشكاليات القراءة، د. نصر حامد أبو زيد، ص 186، ط3 لعام 1994، المركز الثقافي العربي، بيروت.

(6) النص ـ السلطة ـ الحقيقة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1 عام 1995، ص 84.

(7) إشكاليات القراءة، د. نصر حامد أبو زيد، ص21، المرجع السابق.

(8) نهج البلاغة، المرجع السابق، ج1، ص162.

(9) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، موريس بوكاي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ليبيا، ص 59.

(10) أقوال المتكلمين مأخوذة بتصرف من كتاب الاتجاه العقلي في التفسير للدكتور نصر حامد أبو زيد.

(11) سورة الصافات، الآية 96.

(12) الاتجاه العقلي في التفسير، د. نصر حامد أبو زيد، ص168.

(13) الاتجاه العقلي في التفسير، المرجع السابق، ص18.

(14) الفتوحات المكية، ابن عربي، 147/3.

(15) تفسير القرآن الكريم، ابن عربي، جـ1، دار اليقظة العربية، بيروت، ط1 لعام 1968، ص8.

(16) شرح شذور الذهب لأبي محمد عبد الله بن هشام، الأنصاري، مطبعة السعادة، ط8 لعام 1960، ص51.

الفصل الثامن

"المعاصرة"
كما رآها شحرور في فهم النص القرآني

إنه لجهد كبير ولا شك ذلك الجهد الذي بذله الدكتور محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)، كما في كتابيه الأخيرين. ويتضمن الكتاب فهماً خاصاً ومختلفاً نسبياً عن طريقتي التفسير اللغوي، والتأويل، المتبعتين في فهم النص القرآني، كما هو مخالف لطرائق التفسير الحديثة المتفقة ومستوى معارف العصر. وإذا كان التفسير اللغوي يفسر القرآن بما يُظن أنه يتفق ودلالات الألفاظ والتراكيب اللغوية، والتفسير بطريقة التأويل المتبعة يفيد في فهم القرآن بما قد تدل عليه خلفيات لغته، فإن طريقة شحرور في التأويل، تفيد في فهم القرآن وفق ما يرى أنه يجب أن تدل عليه لغة القرآن.

وإذا كان المعتزلة قد فهموا معاني الآيات المتشابهات بردها إلى المحكمات التي جعلوها نقاط ارتكاز في تأويلاتهم، فتكون الآية المتشابهة صحيحة بقدر موافقتها للآية المحكمة، فإن الدكتور

محمد شحرور يريد أن تفهم الآيات المتشابهات بردها إلى قوانين العلوم، وأن تكون تلك القوانين نقاط ارتكاز للتأويل. فتكون الآية المتشابهة صحيحة بقدر موافقتها للتطور العلمي. ورغم أنه لم يوفق غالباً بمثل هذه المهمة، مما اضطره إلى التخلي عنها كلما وجد صعوبة في تطويع النص القرآني ليتفق معها، إلا أن طريقته في فهم نصوص العقيدة الإسلامية يمكن أن يلائمها عنوان (الإسلام الجديد) أكثر من قراءة معاصرة للإسلام، وهو إسلام جميل، إلا أنه مخالف لكافة النظم المعرفية ذات الطابع العلمي التي تم الأخذ بها عبر التاريخ، لأنه ليس هناك نظام معرفي يدعي بأن نصاً لغوياً يمكن أن يحتوي على كل الحقائق التي تستجد حتى نهاية العالم. ورغم هذه المخالفة للنظم المعرفية فإن شحروراً يصر على وجوب فهم ذلك النص وفقاً لمستوى تطور المعرفة.

يقول شحرور: (إن الله مطلق ومعلوماته مطلقة، وعند الله توجد الحقيقة الموضوعية بشكل مطلق، والله سبحانه وتعالى ليس بحاجة إلى أن يعلم نفسه أو يهدي نفسه. وبما أن الناس في فهمهم للحقيقة يحملون طابع النسبية، أي أنهم لا يفهمون إلا حسب الأرضية المعرفية "مستوى المعرفة" الموجودة عندهم، فقد أخذ الله تعالى ذلك بالحسبان لدى إعطاء الناس ما يشاء من علمه.

لنضرب مثالاً الآن على ذلك: إذا رغب إنسان من كبار علماء الالكترونيات وعمره خمسون عاماً، في أن يعطي المعلومات

المتوفرة عنده لابنه الذي يبلغ من العمر ثلاثة أعوام، فهناك طريقتان لا ثالثة لهما للقيام بذلك:

ـ الطريقة الأولى: أن يعطيه المعلومات بالتدريج حسب السن وحسب الخبرة المكتسبة... ولكن هذه الطريقة تتطلب اتصالاً مباشراً دائماً بين الأب وابنه..

ـ الطريقة الثانية: أن يعطي الأب العالم مجموعة كاملة من المعلومات الموجودة عنده لابنه وهو في عمر ثلاث سنوات دفعة واحدة، وبدون أن يكون هناك أي اتصال بعد ذلك. وهذا يتطلب بالضرورة أن يصوغ المعلومات بطريقة يفهمها ابن ثلاث سنوات حسب أرضيته المعرفية. ثم عندما يكبر وتزيد معلوماته يقرأ هذه الصياغة مرة أخرى فيراها مطابقة لمعلوماته النامية... وهكذا دواليك، أي مع نحو المعرفة عند هذا الإنسان يقرأ النص الثابت فيرى أنه مطابق لمعلوماته. ولكن هذه الطريقة تتطلب صياغة خاصة يجب أن يتوفر فيها شرطان: الأول ثبات النص والثاني حركة المحتوى. وهذا ما يسمى بالتشابه وهو عين التشابه. و لله المثل الأعلى. فلنر الآن بأية طريقة اتصل الله بالناس لإعطائهم المعلومات. اتصل بالطريقتين: بالاتصال الدائم بالناس وبالاتصال دفعة واحدة.

أما الاتصال الدائم فقد حصل عبر النبوات قبل محمد صلى الله عليه وسلم كالتوراة والإنجيل. فبعد نزول التوراة كانت هناك

نمّت وطورت المستوى المعرفي للابن ـ أو الناس ـ إذ أنه بعد أن يكبر الابن وتزيد معلوماته، يقرأ هذه الصياغة مرة أخرى فيراها مطابقة لمعلوماته النامية تلك التي اكتسبها من خلال عيشه لا من خلال ما كتبه له أبوه. وكتابة الأب في هذه الحالة كمن يكتب عدة وصايا لابنه ويوصيه أن يفتح كل عدة سنوات وصية وعندما يفتحها يرى أن ما فيها لا يختلف عما وصل إليه بجهوده الخاصة من خلال عيشه، وبالتالي تفقد تلك الوصايا قيمتها شيئاً فشيئاً وهكذا دواليك.

ثم هل مستوى المعرفة في العلوم اللغوية يبيح مثل هذه الصياغة؟ إن شحروراً يؤكد دائماً على وجوب فهم النص القرآني على نحو يقتضيه العقل ووفقاً لمستوى المعرفة وهو في الوقت نفسه يرى في صياغة كتاب الله ما يتناقض وما تسمح به المعرفة اللغوية من صياغة "أي نص لغوي" بحيث يكون ذلك النص خزاناً يحوي بداخله كل ما يمكن أن يتصوره إنسان، فإن كان ذلك الإنسان جاهلاً غرف من ذلك الخزان ما يؤكد له جهله، وإن كان عالماً غرف منه ما يبين له أنه كذلك، والخزان ثابت والمحتوى متحرك.

عندما نرغب في أن نفهم النص القرآني على أنه يحتوي على كافة العلوم ويدل عليها فيجب أن يسبق فهمنا لذلك النص المستجدات العلمية لا أن يتلوها. أي يجب أن يكون النص هو الهادي لتلك العلوم والدال عليها قبل التوصل إليها. أما إذا تم فهم

رجعة من الله إلى الناس في الإنجيل. وبعد نزول الإنجيل كانت هناك رجعة من الله إلى الناس في القرآن. ولكن بعد نزول الكتاب لم تكن هناك رجعة من الله إلى الناس حيث أنه لا نبي ولا رسول بعد محمد صلى الله عليه وسلم...

أما الطريقة الثانية، وهي طريقة الاتصال دفعة واحدة لا رجعة بعدها فهي الطريقة الإسلامية وهذه لا يمكن أن تكون إلا بثبات النص وحركة المحتوى وهو التشابه الذي يحتاج إلى التأويل باستمرار، ولهذا فالقرآن لا بد من أن يكون قابلاً للتأويل، وتأويله يجب أن يكون متحركاً وفق الأرضية العلمية لأمة ما في عصر ما، على الرغم من ثبات صيغته.

وفي هذا يكمن إعجاز القرآن للناس جميعاً دون استثناء. إن إعجاز القرآن ليس فقط لجماله البلاغي كما يقول بعضهم، وليس معجزاً للعرب وحدهم، وإنما للناس جميعاً. وذلك لأن الناس كلاً بلسانه "الانكليزي بالانكليزية والصيني بالصينية والعربي بالعربية و...." عاجزون أن يعطوا نصاً متشابهاً، كل في لسانه الخاص بحيث يبقى النص ثابتاً، ويطابق المحتوى الأرضيات المعرفية المتغيرة والمتطورة للناس مع تطور الزمن إلى أن تقوم الساعة)[1].

وواضح من مثال شحرور أن الابن الذي أعطاه أبوه العالم مجموعة كاملة من المعلومات ـ أو الناس الذين أعطاهم الله مجموعة كاملة من المعلومات ـ لم تكن تلك المعلومات هي التي

النص القرآني بعد اكتشاف علمي نكون قد قمنا بعملية تزوير للحقائق وخاصة عندما ندعي أن التقدم العلمي تم بناء على المعلومات الواردة في القرآن. وإذا لم ندّع مثل هذا الادعاء، فإن دعوى وجوب فهم النص بما يتفق والتطور العلمي، يكون فيه الإساءة الكافية للقرآن، فإذا لم يكن التقدم العلمي تم بناءً على المعلومات الواردة في القرآن ـ الذي ندعي أنه يحوي لتلك المعلومات ـ أي إذا لم تأت العلوم مصدقةً لما في القرآن، لكان إيماننا بأن القرآن يحوي هذه العلوم كلها ويدل عليها مؤدياً لجعل القرآن مصدقاً لما يفعله الإنسان، أي يجعل مصداقيته رهناً بالاكتشافات العلمية، لا مصداقية الاكتشافات رهناً بوجودها فيه.

وهكذا نرى أن القول باحتواء القرآن للعلوم مشروط بالادعاء بأن اكتشاف تلك العلوم تم بدلالة القرآن، وإلا لما كان هناك من فائدة بالاحتواء على العلوم وقوانينها حيث لم تتم الاستفادة من ذلك الاحتواء. لو أن شحروراً قام باستخلاص المعاني بما يتناسب مع المقدمات التي وضعها لخرج بفهم متناقض مع الفهم الذي خرج به، غير أن شحروراً لم يكن يهمه المنهاج الذي اتخذه إذا ما أدى إلى غير الفهم الذي يريده. لذا فإنه يتخلى عن المنهاج عندما يؤدي التقيد به إلى غير ما يريد ويبقيه كشعار لمحتوى يتعارض معه. وهذا أمر طبيعي سيقع فيه أي شخص يقوم بدراسة لموضوع ما بمنهاجين مختلفين: منهاج علني ظاهر محكوم بمنهاج مختلف عنه مضمر ومستتر، وبالتالي فإن النتائج التي سيتوصل إليها ستأتي موافقة للمنهاج الحاكم المضمر. ولو أن

شحروراً التزم منهاجاً واحداً لأتت استنتاجاته متوافقة مع ذلك المنهاج، لكنه أراد التوفيق بين المنهاج العلمي الذي يرى أنه يؤدي إلى استخلاص الحقائق وبين المنهاج الديني السائد الذي يرى أصحابه أن التوصل إلى تلك الحقائق يكون انطلاقاً من حقيقة واحدة. وحتى تكون الحقائق واضحة وغير ملتبسة ببعضها يجب تمييز تلك الحقائق حسب انتماءاتها واستخلاصها وفق المنهاج الخاص بها، وتكون الحقيقة الدينية هي حقيقة دينية فقط لا حقيقة علمية وتكون الحقيقة العلمية هي حقيقة علمية فقط لا حقيقة علمية دينية.

يقول شحرور عن الذين اختلفوا معه: (... لكنها تشترك كلها في قاسم واحد هو خلافها معي في المنهج، أي النظام المعرفي المتبع، الذي انطلقت منه وما زلت، والذي يتلخص في النقاط التالية:

1 ـ لا يمكن فهم أي نص لغوي إلا على نحو يقتضيه العقل.

2 ـ الألفاظ خدم للمعاني، فالمعاني هي المالكة سياستها المتحكمة فيها. ووظيفة اللغة هي نقل ما يريد المتكلم إلى سامع.

3 ـ حين يخاطب المتكلم سامعاً، فهو لا يقصد إفهامه معنى الكلمات المفردة، لذا فالثقافة المعجمية غير كافية لفهم أي نص لغوي، فما بالك إذا كان النص هو التنزيل الحكيم. والمعاني موجودة في النظم، وليس في الألفاظ كل على حدة)[2].

والانطلاق من هذه العناوين يجعل تعاملنا مع نص لغوي ما ينحصر في النص نفسه، وما يمكن أن نستنتج منه، موافقاً كان

لمقتضيات العقل أو مخالفاً لها. ومتناقضاً كان قائل النص مع نفسه أم غير متناقض. يقول شحرور في رده على مخالفي رأيه في تفسيره للفظة (البنون) الواردة في قوله تعالى: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا...﴾[3]: إن كان معنى البنون في الآية هو الأولاد الذكور، فأين البنات؟ وهل يعقل أن يتناقض سبحانه مع ذاته، حاشاه، وهو القائل: ﴿ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذن قسمة ضيزى﴾[4]، معيباً على الجاهليين تفريقهم وتفضيلهم. أم يعقل أنه ألغى التساوي، حاشاه، بين الذكر والأنثى في آيات تنزيله..)[5].

إن مستوى المعرفة الذي يؤكد شحرور على وجوب فهم النص القرآني وفقاً له ـ في الشؤون اللغوية يفيد بأن الله تعالى قد شمل في الحكم في الآية موضوع البحث، الإناث والذكور، إذ من المعروف أن في اللغة العربية ما يسمى مبدأ صحة تغليب المذكر على المؤنث دون أن يكون هذا دليلاً على أن المؤنث غير مقصود وهذا واضح في قوله تعالى عن مريم: ﴿..وكانت من القانتين﴾[6] ولم يقل (من القانتات) لأن القانتين تشمل الذكور والإناث. إلا أن استنتاج شحرور لمعنى كلمة (البنون) على أنها (البنيان) لم يكن بسبب عدم اقتضاء العقل غير ذلك، وإنما كان بسبب عدم معقولية (أن يتناقض سبحانه مع ذاته، حاشاه)، لذا فسر لفظة البنون لا بما يقتضيه العقل في فهم معناها، وإنما بما يقتضيه الإيمان ـ حسب زعمه ـ بعدم معقولية تناقض الله مع ذاته. التناقض الذي تخيله شحرور ناتج عن محاولته تطبيق معنى النص على واقعنا الذي

نعيشه اليوم والذي نرى فيه وجوب عدم التفريق بين الجنسين. ورغم أن هذا التفريق كان موجوداً ومؤكداً في عصر إنزال القرآن وذلك لحاجة المجتمع إلى الذكور لأعمال الحرب، وبحكم العادات في ذلك الوقت. وحتى يكون شحرور منسجماً مع منهجه في التفسير الذي يفيد بوجوب فهم النص وفقاً لمستوى تطور المعرفة بحيث يتغير الفهم بتغير المعرفة رغم ثبات النص (ثبات في النص وتغير في الدلالة) كان عليه أن يقبل التفاسير السابقة للفظة (البنون) على أنها الأبناء، لملاءمة هذا المعنى لمستوى المعرفة السائدة سابقاً، والتي كانت تفضل الذكور على الإناث. وفي وسعه أن يفسرها اليوم بالشكل الذي ارتآه إذ أنه في حصر معنى لفظة (البنون) بـ (البنيان)، جعل مستوى المعرفة بهذا الخصوص ومحتوى النص ثابتين بينما هو يقول (بثبات النص وحركة المحتوى).

إن المنطلقات التي وضعها شحرور للتفسير تصلح لفهم نص لغوي على وجه العموم، لذا يمكن تطبيقها على نصوص القرآن بوصفها نصوصاً لغوية بغض النظر عن قائل تلك النصوص. ومتى تم ربط النص القرآني بقائله، أصبح تفسيرنا له تفسيراً لنص لغوي مقدس وغير عادي، وذلك يفرض علينا أن نفهمه بما ينسجم مع إيماننا بقدسيته، لا وفق ما يقتضيه العقل. لذا فإن المنطلقات التي وضعها شحرور، لو اتخذت كمنهج، لتفسير آيات الذكر الحكيم من قبل شخص غير مؤمن بالإسلام فإنه سيخرج بمعان مختلفة عن تلك المعاني التي يريد شحرور أن تكون هي المعاني الصحيحة.

لقد حاز كتاب شحرور الأول ـ الكتاب والقرآن ـ على رضى المؤمنين المثقفين بسبب عناوين المواضيع وليس للتفاصيل المتعارضة معها، إلا أنه لم يحز على قبولهم لأنه من غير الممكن أن يُقبل بأن يكون القرآن شيفرة لغوية بحيث تستطيع فك رموزها في كل يوم وتركيبها بالشكل الذي تقبله بحجة أنه الكلام الوحيد القابل للتعامل بمثل هذه الطريقة. إن استخلاص المعاني من النصوص لا يتم إلا وفق ما تسمح به قواعد وقوانين اللغة بغض النظر عن مصدر تلك النصوص. لقد كان هم شحرور (إثبات) أن كتاب ا لله يحتوي على الحقائق العلمية بشكل مطلق وما علينا سوى فهمه جيداً لاستخلاص تلك الحقائق التي يتم اكتشافها بشكل دائم ومتوال ومتلائم مع مستوى تطور المعرفة، وهذا ما يسيء إلى القرآن. إننا نجل من البشر أولئك الذين يتمتعون بنظرات صائبة و لم تظهر الأيام بطلانها، أما البشر الذين يبدون أفكاراً تبدو صائبة اليوم وتظهر غداً أنها خلاف ذلك فهؤلاء ما تدعوهم بقصار النظر. ومعارف البشر لم تكن دائماً تمثل الصواب، فمثلاً كانت المعرفة البشرية لفترة من الزمن تفيد بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض فإذا فهمنا القرآن في فترة شيوع تلك المعرفة وفقاً لذلك الرأي الخاطئ الذي تم تسفيهه، فإننا نسيء إلى القرآن لجعلنا إياه يفيد الخطأ وقصر النظر في تلك الفترة كما أننا نسيء إليه لجعله تابعاً لصحة وخطأ المعارف الإنسانية.

إن الإيمان الصحيح في القرآن يكون في الإيمان به على أنه من عند ا لله واعتبار المعلومات الواردة فيه على أنها متناسبة مع

مستوى معارف فترة إنزاله، لأن غرضها هو إقناع الناس المعاصرين لفترة الإنزال دون أن نجعل من إشارة القرآن إلى الحقائق في ذلك العصر على أنها إشارة للتطورات التي طرأت على الحقائق فيما بعد، أو إشارة لحقائق تشابهها في التسمية. وإذا كان فهم شحرور للقرآن قد تناقض مع منطلقاته التي وضعها كما بيناها آنفاً، فإن تناقضه الآخر يتجلى في مخالفته لمقولته بوجوب فهم القرآن بما يتفق ومعارف العصر، وذلك لمخالفته معارف العصر في موضوع اللغة: يقول شحرور في (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة): (فمهمة الفؤاد هي الإدراك المشخص الذي تنقله الحواس والربط بين الأشياء وأسمائها، أي هل يفيد هذا الاسم هذا الشيء حصراً أو لا يفيد؟ وهذه هي عملية التقليم التي بدأت بالربط بين الأصوات اللغوية "الأسماء" ومدلولاتها العينية "المشخصة" وهذا الربط ذهني لا انعكاسي. وبعد ذلك تصبح الأسماء جاهزة للعلاقة المجردة في الفكر والعقل)[7]. وهذا يعني أنه بعد الربط بين الأصوات اللغوية (الألفاظ) ومدلولاتها العينية "المعاني" تصبح تلك الأسماء أو الألفاظ جاهزة للعلاقة المجردة في الفكر والعقل، وبدون تلك الألفاظ أو العلامات لا يمكن إدراك المعاني التي تدل عليها.

ثم يقول شحرور في موضع آخر: (لو كان النص القرآني المتلو أو المكتوب الموجود بين أيدينا هو عين كلام الله، فهذا يعني أن الله له جنس وجنسه عربي، وأن كلام الله ككلام الإنسان يقوم على علاقة دال ومدلول. ولكن بما أن الله أحادي في الكيف

﴿قل هو الله أحد﴾[8]، وواحد في الكم ﴿..قل إنما هو إله واحد..﴾[9]، وأن الله ليس عربياً ولا إنكليزياً، لزم أن يكون كلامه هو المدلولات نفسها، فكلمة شمس عند الله تعالى هي عين الشمس، وكلمة القمر هي عين القمر، وكلمة الأنف هي عين الأنف، أي أن الوجود المادي "الموضوعي" ونواميسه العامة هي عين كلمات الله. وكلمات الله هي عين الوجود ونواميسه العامة)[10].

في البداية لا نعرف كيف جعل شحرور (الأحدية)* تدل على "كيف" الله و(الواحدية) تدل على "كمه". ومن يعرف كمه وكيفه يعرف ماهيته، وهذا ما لم يحصل. ولكن الأهم من ذلك أنه ألغى الصوت "الدال" من كلام الله ليصبح كلام الله مدلولات "أعيان" والوجود كلماته دون دوال (أسماء أو أصوات أو ألفاظ). كما أن النص القرآني الموجود بين أيدينا ليس عين كلام الله لأنه لو كان عين كلام الله فهذا يعني أن الله له جنس وجنسه عربي، والله يقول في كتابه: ﴿..وكلم الله موسى تكليماً..﴾[11]، ويقول أيضاً: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه..﴾[12]. وبغض النظر عن كيفية كلام الله لموسى إلا أنه كلمه بألفاظ وأسماء تدل على الأعيان، كما أنه كلمه بلغة يفهمها، ومن المؤكد أن تلك اللغة كانت اللغة التي كان يتكلم بها موسى، وهي لغة بشرية تعتمد على الأصوات "الألفاظ" التي تم الاصطلاح على معانيها.

---

* لم تميز معارف العصر بين الأحد والواحد، فقد ورد في معجم مختار الصحاح: وجاؤوا (مَوْحَدَ مَوْحَدَ) و(أُحاد أُحاد) و(وُحاد وُحاد).

وكلام الله لموسى هو عين كلام الله بلغة موسى لأن الكلام تم مباشرة بين الله وموسى دون وسيط. وإذا كان كلام الله لموسى هو عين كلامه فهذا يعني أن عين كلام الله ليس محجوباً عن أنبيائه وأن النص القرآني المتلو أو المكتوب الموجود بين أيدينا هو عين كلام الله بلغة محمد كما كان كلام الله لموسى هو عين كلامه بلغة موسى لأن اللغة ظاهرة اجتماعية كما يقول ويقر بذلك الدكتور جعفر دك الباب الذي قدم لكتاب شحرور ـ الكتاب والقرآن ـ حيث يرى أن الملامح العامة لاتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية يمكن تحديدها في المبادئ التالية:

1 - ....

2 ـ (اللغة ظاهرة اجتماعية)[13].

وبناء على ما رأى لمقدم كتاب شحرور الآنف الذكر من أن اللغة ظاهرة اجتماعية، يصبح كلام الله هو عين كلام الإنسان الموحى به ـ أو المخاطب به ـ من قبل الله. ويمكن أن يوحيه الله بالعربية أو الإنكليزية أو بأي لغة شاء، وأن الكلام (اللغة) ظاهرة اجتماعية خاصة بالإنسان والله ليس بحاجة للغة خاصة به، وإنما خاطب الناس بلغاتهم التي اصطلحوا عليها. وإذا كان كلام الله هو (عين المدلولات) ولا يحتاج إلى (دوال) تصبح اللغة ليست ظاهرة اجتماعية ولا للإنسان علاقة بإيجادها. وهذا ما يقوله شحرور مخالفاً بذلك ما ورد في مقدمة كتابه (الكتاب والقرآن) من أن اللغة ظاهرة اجتماعية، ومخالفاً أيضاً لآراء اللغويين العرب والعلوم اللغوية المعاصرة.

يقول شحرور: (لقد حصل الاصطفاء في مرحلة آدم الثالث: أي أن الذي تلقى التجريد والعلاقة الاصطلاحية شخص واحد وعن طريق السمع وقد علمها هذا الشخص للآخرين... وهذا ما نراه حتى يومنا هذا عند كل أهل الأرض أن العلاقة الاصطلاحية بين الصوت والمدلول (الاسم والمسمى) لا تأتي إلا تعليماً أي أن الشخص الذي يعرف العلاقة الاصطلاحية يعلمها للشخص الذي لا يعرفها... ولو ولد إنسان وعاش لوحده في غابة... لا يبلغ مرحلة التجريد... وبعد هذه القفزة الربانية الهائلة أي قفزة التجريد بدأ القانون الثاني للجدل... فبدأ منذ التجريد يعمل بربط الأشياء بعضها مع بعض عن طريق أسمائها المجردة كقولنا "القط جميل" هذا هو ربط أسماء الأشياء والمفاهيم بعضها ببعض)[14]. وعندما يكون الذي تلقى التجريد والعلاقة الاصطلاحية (من الله) شخص واحد في مرحلة آدم الثالث وهذا الشخص قام بتعليم تلك العلاقة للآخرين وأن العلاقة الاصطلاحية لا تأتي إلا تعلماً ودليل ذلك أنه (لو ولد إنسان وعاش لوحده في غابة... لا يبلغ مرحلة التجريد)، فهذا يعني أن اللغة ليست ظاهرة اجتماعية وإنما تعليم رباني وهذا مخالف لمستوى المعرفة وآراء اللغويين التي تفيد أن العلاقة الاصطلاحية هي علاقة اتفاق (وقبول) لا علاقة تعليم، وإننا ندخل كل يوم مصطلحات جديدة في اللغة لم نكن قد تعلمناها. أما قول شحرور بأنه (لو ولد إنسان وعاش لوحده في غابة ... لا يبلغ مرحلة التجريد) فهو قول يسلخ عن اللغة بعدها الاجتماعي، لأن الاصطلاح والاتفاق لا يكون

بين إنسان ونفسه، وإنما بينه وبين آخرين، لذا فإن ما ينطبق على الإنسان لوحده لا ينطبق عليه وهو ضمن مجموعة. والاصطلاح على أسماء وسمات الأشياء ما زال مستمراً وفي كل اللغات ولا يتم الاصطلاح بين كافة أفراد المجتمع الواحد وإنما يتم بين أفراد أو مجموعات صغيرة من الناس ويتم الأخذ به وتعلمه من قبل الآخرين. وهذا يعني أن الاصطلاح لا يأتي تعلماً وإنما يحصل لضرورة في مجال ما وبعد أن يعطيه المهتمون في ذلك المجال الاسم أو السمة التي يرونها مناسبة له. فمثلاً تم الاصطلاح على تسمية الأنبوب الزجاجي المستعمل في الاختبارات الكيميائية التي قام بها العلماء المسلمون سابقاً بـ (الأنبيق) وهو مصطلح لم يتعلموه وإنما ابتدعوه، ومن ثم تعلمه كل من اهتم في مواضيع الكيمياء من المسلمين كما تم استعارته من قبل غير المسلمين، وأيضاً تم تسمية الجراثيم المسببة لمرض السل (الذي لم يكن موجوداً في مرحلة آدم الثالث) اصطلاحاً باسم مكتشف تلك الجراثيم فسميت (عصيات كوخ). وتم تعليم هذا المصطلح للمهتمين في مجال الطب وهو مصطلح مبتدع وغير متعلّم. ثم إذا كان الذي تلقى العلاقة الاصطلاحية (من ا لله) هو شخص واحد، كما قال شحرور، فلا بد أن يطرح سؤال: ترى بأية لغة تلقى تلك العلاقة؟. من المحتم أنه تلقاها بلغة واحدة، فكيف تسنى للناس الاصطلاح فيما بينهم على لغات غير اللغة التي تم الاصطلاح عليها في مرحلة آدم الثالث؟.

إنه لا يمكن تفسير ذلك إلا بجعل الأشخاص الذين تلقوا العلاقة الاصطلاحية بعدد لغات الشعوب على الأقل حتى يستطيع

كل شخص أن يعلم ما تعلمه لأبناء جنسه، أي كـان هنـاك دورة لغات (ربانية) افتتحت للرواد الأوائل ولدورة واحدة فقط. وحتى لو فرضنـا أن العلاقـة الاصطلاحيـة تم تلقينهـا لشـخص واحـد أو مجموعة أشخاص، فمن المؤكد أن ما تم تلقيه قد انقرض واستبدلته الشعوب بسواه أو عدلته بتعديـلات متفاوتـة. فاللغـة العربيـة الـتي نتحدث بها اليوم مثلاً ليست هي لغة كافة العرب قبـل الإسـلام، وإنما هي لغة قبيلة قريش الـتي سـادت بعـد جمـع القـرآن علـى يـد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والذي جمعه وفق ما كانت تنطـق به تلك القبيلة ولو قرأنا اليوم نصاً قديماً لعـرب اليمـن مثـلاً، فإننـا نكون كمن يقرأ نصاً بلغة أجنبية، لذا فإن قـول شـحرور: (ومـن الخطأ الفـاحش أن تقـول أن آدم اسـم أعجمـي بـل هـو مصطلـح عربي صرف..)[15] قول بعيد عن الصحة تماماً لأنه لم يكـن هنـاك لغة عربية في عصر آدم وإن مستوى المعرفة اليوم يمكننا بثبات مـن معرفة أن اللغات التي كان لها وجود أسبق هي لغات الشعوب التي استقرت وأسسـت دولاً وحضـارات كـالفينيقيين والسـومريين والمصريين القدماء.

إضافة إلى كل ما سبق فإن القرآن، من وجهة نظر شحرور، يمكن أن نستخلص منه معنيين متناقضين في عصريـن مختلفـين، بـل أن نستخلص منه معنيـين متنـاقضين في عصـر واحـد إذ أنـه يجـب تفسيره حسب مستوى المعرفة لكل أمة ـ (وتأويله يجب أن يكـون متحركاً وفق الأرضية العلمية لأمة ما في عصر ما، على الرغم مـن ثبات صيغته) ـ ومستوى المعرفة (أو الأرضية العلمية) يختلـف بـين

أمة وأخرى أو بين أمـة ومجموعة من الأمـم لا بـل يختلـف علـى مستوى الأمة الواحدة اختلافاً كبيراً، إذ أن هناك أمم وشعوب مـا زالت (الأرضية العلمية) لديها لا تتعـدى مسـتوى المعرفـة البدائيـة البعيدة كل البعد عن أية معرفة علمية أو منطقية، أي أن مستوى معرفـة مثل تلك الأمم هو مستوى معرفة الإيمـان بالخرافـات والأبـاطيل. فهـل يصح تفسير القرآن وفق ذلك المستوى من المعرفة؟.

إن ا لله ليس له لغة خاصة به، فهو خلـق الكـون وخلـق لـه ميزاناً يعمل بموجبه: ﴿والسماء رفعها ووضع المـيزان﴾[17]، أي أن أعيان الموجودات تعمل وفق ذلك المـيزان، فـالأرض تـدور حـول الشـمس وحـول نفسـها، ممـا يـترتب عليـه وجـود الليـل والنهـار والصيـف والشـتاء، وا لله لا يهمـه أسمـاء أعيـان الموجـودات وإنمـا يهمـه عملهـا وفـق النظـام (الميزان) الـذي وضـع لينظـم عملهـا. وعندما يريد إعلامنا بتلك الأعيان وبطريقـة عملهـا، فإنـه يسـمي تلـك الأعيـان بالأسمـاء الـتي دعيناهـا بهـا، فمثـلاً إن مخـترع أو مكتشف أي عمل لا يسمي أجزاء ما اخترعه أو الموضـوع الـذي اكتشفه بأسماء معينة إلا عندما يريد أن يوضح للآخريـن موضـوع اختراعه أو اكتشافه. فمخـترع المحرك الانفجـاري لم يطلـق علـى الأقسام التي يتألف منها محركه أسماء معينة إلا ما كان معروفاً اسمـه من تلك الأقسام، فهو لا يأبه إن سمـي المكبـس (البسـتون) حراقـاً مثلاً، لأن غايته هو عمل المكبس بضغط الهـواء إلى درجـة كبـيرة، ليولد انفجار الوقود ودوران المحـرك. وعندمـا يعمـل ذلـك المحـرك وفق ذلك النظام، الذي وضعه المخترع، فإن المخترع ينظـر لعمـل

المحرك وفق ذلك النظام، دون أن ينظر إلى أي جزء من أجزائه، لكن لو أراد ذلك المخترع أن يعلمنا باختراعه وكيفية عمله فإنه سيشرح لنا ذلك بالطريقة التي نستوعب فيها اختراعه بشكل أفضل. فإذا سألنا ذلك المخترع أثناء توضيحه لنا طريقة عمل اختراعه عن تلك القطعة التي تضغط الهواء (البستون) وسميناها له (الحراقة مثلاً)، لما خالفنا أو احتج علينا على الاسم لأن ما يهمه هو عمل المحرك وفق النظام الذي وضعه له. وهكذا يصبح اسم تلك القطعة التي سميناها نحن واصطلحنا عليها. وبعد ذلك يصبح ذلك الاسم له ارتباط وثيق بتلك القطعة بعد شيوعه ومثل ذلك أعيان الموجودات عند الله ليس لها أسماء خاصة بها لديه وإنما لها عمل تقوم به وفق نظام (ميزان) موضوع. والله يعلمنا بأسماء تلك الأعيان باللغة التي أطلقناها عليها.

نعود إلى قول شحرور الذي يرى فيه أن كلام الله هو المدلولات نفسها، فكلمة شمس عند الله تعالى هي عين الشمس... لنقول أنه متى تحدثنا عن كلام (لغة) فيجب أن يكون ذلك الكلام مؤلفاً من دال ومدلول (اسم ومسمى)، وإذا كان هناك من كلام لا يتصف بهذه الصفة فهو ليس كلاماً. إن الذي يتوحد لديه الدال والمدلول (الاسم والمسمى) هو الإنسان البدائي - أو الطفل الذي لم يتعلم اللغة بعد - والذي لم يكن لديه لغة ليدل بواسطتها على المدلولات، فالبرتقالة مثلاً لدى ذلك الإنسان مستقلة عما نطلقه من أسماء حسب تعدد اللغات فهي ما يتمتع بشكل معين ولون وطعم معينين.

يرد محمد بن جرير الطبري في كتابه (جامع البيان عن تأويلٍ آي القرآن) على أصحاب القول باتحاد الاسم والمسمى، ساخراً منهم لأنهم يقولون "اسم ا لله" في "البسملة" هو "ا لله" ـ كما يقول شحرور عن كلام ا لله أنه المدلولات نفسها أي الأسماء هي المسميات ـ دون الفصل بين الاسم والمسمى: "لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأول، لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب على إحالة ذلك، ما ينبئ عن فساد قول لبيد (ثم اسم السلام عليكما) أنه أراد ثم السلام عليكما، وادعائه أن إدخال الاسم في ذلك وإضافته إلى السلام إنما جاز، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم "أتستجيزون في العربية أن يقال "أكلت اسم العسل" يعني بذلك: أكلت العسل، كما جاز عندكم: اسم السلام عليك، وأنتم تريدون: السلام عليك) و(يرى الجاحظ العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد، ويقول: اللفظ للمعنى جسد، والمعنى للجسد روح، والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة بينهما على أساس أنها علاقة "مواضعة" و"اتفاق" و"اصطلاح" وليست علاقة ذاتية ضرورية. إن اللفظ مجرد صوت سمعي أو رمز كتابي، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني إلى أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها بل بالاتفاق. وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ "ضرب" والحدث الذي يدل عليه في الخارج، حدث "الضرب" الواقعي، بل اللفظ علامة

تدل على الحدث، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق عليها* .

ويقول العالم السويسري "الفريد دي سوسير": الدال والمدلول يمثلان جانبي الوحدة اللغوية ـ أو العلامة اللغوية ـ التي لا تدل على "شيء" بل تحيل إلى مفهوم "ذهني" هو بمثابة المدلول دون الشيء، وكذلك "الدال" ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو "الصورة السمعية"، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس "الأثر النفسي" ــ الصورة السمعية ـ إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن) والنتيجة التي يتوصل إليها دي سوسير أن "العلامة" اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً، بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني. وبذلك أنهى سوسير التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم

---

* يمكن تبسيط الوضع أكثر فعلاقة اللفظ (الاسم) بالمعنى (المسمى) هي كعلاقة الاسم الذي يعطى للمولود بالمولود نفسه، وهذا الاسم يمكن أن يكون زيداً أو عمراً أو سواه من الأسماء التي يتفق الأهل على إطلاقها عليه. لذا فعلاقة الاسم بالمسمى هي علاقة اتفاق وليست علاقة ضرورية.

والتصورات الذهنية الثقافية)[18]. إذن جعل اللفظ يتحدد بالمعنى أو الاسم بالمسمى أو الدال بالمدلول: أي أن الكلام هو عين ما يدل عليه (كلمات ا لله هي المدلولات نفسها، فكلمة شمس عند ا لله تعالى هي عين الشمس..) ـ إن جعل الأمر كذلك كما يرى شحرور (في كلام ا لله) أمر رفض في ظل المستوى المعرفي لعصرنا الراهن. كما أن شحروراً رفض الأخذ بالمستوى المعرفي الذي توصل إليه البشر في تحديد أصل اللغة التي هي اصطلاح بشري والعلاقة بينها وبين العالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية التي كونها الناس عن العالم من خلال حياتهم الاجتماعية بحيث أنه لو تمت مخاطبة جماعة ما من خارج فضاء مفاهيمها وتصوراتها لم يكن لذلك الخطاب من معنى لديها وعليه فإن (العلاقة الاصطلاحية التي تلقاها آدم في مرحلته الثالثة وعلمها للآخرين) تبقى تلك العلاقة خاصة بآدم الثالث وبمن لقنه تلك العلاقة، لأن اللغات التي اصطلحت عليها الأمم بعد آدم الثالث هي غير تلك اللغة "المتلقاة" لأن لغة كل أمة كانت نتيجة العوامل التي عاشت في ظلها تلك الأمة. وبما أن العوامل والظروف التي تعيش في ظلها الأمم متغيرة ومتجددة فإن اللغة تتكيف وفق تلك التغيرات ويعمل على تكييفها المبدعون، لأن اللغة ليست (هبة إلهية) تم تلقيها من قبل آدم الثالث الذي علمها بدوره للآخرين) وإنما هي من إنجاز البشر وهي حصيلة التصورات الذهنية الثقافية التي كونتها مجموعة بشرية بالمعايشة المشتركة وليس "التلقي". وا لله خاطب أمة محمد باللغة العربية وكلمات خطابه هي عين

كلماته ـ باللغة العربية ـ الموحى بها إلى الرسول. وقد خاطب أمماً أخرى بلغات أخرى وكانت كلماته بتلك اللغات هي عين كلماته. وإن وصفنا لكلام الله بأنه (عين الموجودات) أي أن الاسم هو المسمى نفسه يعد إلغاءً لصفة الكلام عن ذلك الكلام.

وختاماً نورد إحدى مخالفات شحرور لمنهجه في التفسير الذي يفيد بوجوب تفسير النص القرآني ـ الآيات المتشابهات ـ وفق مستوى تطور العلوم، لنبين بشكل جلي أن مضمون الأفكار التي طرحها شحرور تتناقض مع العناوين الموضوعة لها، وذلك عند تأويله للآية 45 من سورة الفرقان.

يقول شحرور: (بالنسبة للآيات ذات المواضيع التي لم تدخل حيز العلم الحسي نهائياً، يمكن تأويلها بوضع نظرية تبقى في عالم المعقول مرحلياً بحيث تنتقل مع الزمن إلى عالم المحسوس. مثال على ذلك قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً﴾[19] ﴿ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً﴾[20]. إذا أردنا أن نعقل هذه الآيات نستنتج منها النظرية التالية:

أ ـ أن الظل له وجود قائم في ذاته ولا علاقة للنور بإيجاده.

ب ـ أن نور الشمس هو الذي دلنا على الظل، أي أن النور لا يتسبب في إيجاد الظل وإنما يدل عليه دلالة، لأن الظل له وجود دون النور.

إنني أعتقد ـ وأنا لست من علماء الفيزياء ـ أن علوم الفيزياء حتى يومنا هذا تعتقد أن الظل هو المعلول وأن النور علته، في حين

يقول القرآن إن للظل وجوداً ذاتياً منفصلاً عن النور، ثم جاء النور بعد ذلك ليدلنا عليه فقط. هذه نظرية في الفيزياء، ولا أدري هل علوم الفيزياء الحديثة تقر هذا أو لا تقره؟ فإن كانت لا تقره فيمكن أن يأتي يوم تنقلب فيه بعض الموازين في علم الفيزياء أو كلها، وا لله أعلم)[21].

إذن فتفسير شحرور أو تأويله ليس تأويلاً وفق مستوى المعارف وتطور العلوم وإنما وفقاً لما قد يأتي من يوم (تنقلب) فيه الموازين في العلوم وحتى يأتي أو لا يأتي ذلك اليوم، يبقى تفسيره مخالفاً لما يقتضيه العقل والعلم .بمثل هذا التأويل المخالف للعلم ومناهجه ولكل معارف العصر وأهم من ذلك المخالف لمنهج شحرور نفسه الذي يرى ويؤكد على وجوب تأويل الآيات المتشابهات وفقاً لمستوى التقدم العلمي والمعرفي لكل عصر. .بمثل هذا التأويل تتم مخالفة معارف وعلوم العصر التي ترى أن الظل ليس له وجود مستقل وهو معلول لعلة هي النور (الشمس) كما أن علم الفيزياء يؤكد ذلك كما أقر بذلك شحرور نفسه عندما يقول: (إنني أعتقد ـ وأنا لست من علماء الفيزياء ــ أن علوم الفيزياء حتى يومنا هذا تعتقد أن الظل هو المعلول وأن النور علته..)، أليست مخالفة صريحة من شحرور لمنهجه الذي يؤكد فيه على وجوب تأويل القرآن وفقاً لمستوى تطور العلوم ومعارف العصر ثم يؤول خلافاً لذلك ويجعل مصداقية الآية رهناً بتغيير علم الفيزياء فيما يخص النور مستقبلاً؟. لكن الأمر كما قلت سابقاً عن منهجه العلني أنه محكوم .بمنهج ضمني يصعب عليه تجاوزه لأنه

لو تجاوزه فستتعارض تفسيراته وتأويلاته مع رأيه فيما يعتقده أنه الصواب، وأن ما يعتقده في معنى الآية السابقة هو (أن للظل وجوداً مستقلاً ولا علاقة للنور بإيجاده) وهي لغة صريحة يصعب تأويلها وتطويعها ليتفق معناها مع مستوى المعرفة وإن تبريره الذي يفيد بأن ما لم يدخل حيز العلم الحسي من مواضيع الآيات يمكن تأويله بوضع نظرية تبقى في عالم المعقول مرحلياً، حيث تنتقل مع الزمن إلى عالم المحسوس هو مخالفة أشد لمنهجه القائل بوجوب التأويل وفق مستوى المعرفة وهل كل المعرفة البشرية تدخل في حيز العلم الحسي؟. إن المنطق والفلسفة والدين كلها من عالم المعقول وليست من المحسوسات.

ليس شحرور وحده من حاول أن يفهم القرآن فهماً ينسجم مع تطلعاته، فقد حاول قبله مثل ذلك الكثير من الفرق والمفكرين الإسلاميين، وكان المعتزلة على رأس تلك الفرق في الماضي، كما أن رجال عصر التنوير في العصر الحالي كمحمد عبده وجمال الدين الأفغاني، أرادوا أن يفهموا الإسلام بما يتفق مع وجهات نظرهم، وكان الجميع يرون أنه يمكن أو يجب أن يكون الإسلام ديناً للمتدينين وعلماً للعلماء ومنطقاً للفلاسفة. إلا أن هذا التداخل بين الدين والعلم والمنطق، الذي لم يستطيعوا تجاوزه جعل أفكارهم مجرد مشاريع، صحتها مرتهنة بتحقيقها، وهو ما لم يحصل. لذا إذا كنا نريد صفاء لديننا وصحة لعلمنا ومنطقنا فلا بد لنا من أن نحل كل موضوع من تلك المواضيع في مجال تخصصه، ولا نخلط بينها بحيث نرى المواضيع المتعددة على أنها موضوع

واحد. فالدين للإيمان ويمكن أن نستدل بالعلم والمنطق على وجوب الإيمان، لا أن ندعي أن الدين هو علم ومنطق، وأن نستدل بالدين على أن يكون تفكيرنا تفكيراً منطقياً وأن لا نبحث عن حل مسألة علمية في مجال ديني، ولا عن حل مسألة دينية في مجال علمي، لأن التداخل الموجود بين تلك المواضيع لا يتعدى التداخل الموجود بين مواضيع أخرى عديدة، فالكيمياء مثلاً مستقلة عن الفيزياء، رغم أن الكثير من المواضيع التي تعالجانها مواضيع مشتركة بينهما، لكن اشتراكهما في تلك المواضيع لا يخولنا القول بأن الكيمياء تشمل الفيزياء أو العكس. ومتى قلنا ذلك ابتعدنا عن الصواب، وخرجنا بنتائج تتفق ودرجة ابتعادنا عنه. وهذا هو الحال بالنسبة للدين والعلم. إلا أنه نتيجة لعدم الفصل وعدم إمكانية التصور بأن الدين لا يمكن إلا أن يشمل كل الفعاليات البشرية، ثم الاضطرار إلى عزو تناقض فهمنا للقرآن في بعض المواضيع مع العقل، إلى الشيطان. وبذا أبحنا للشيطان مشروعية التساؤل العقلي في تلك المواضيع في الوقت الذي حظرنا ذلك على أنفسنا كما سنوضح ذلك في الفقرة القادمة.



هوامش الفصل الثامن

(1) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق ط4 لعام 1992، ص 58-60.

(2) دراسات إسلامية معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق ط1 لعام 1994، د. محمد شحرور، ص35.

(3) سورة الكهف، الآية 46.

(4) سورة النجم، الآية 21-22.

(5) دراسات إسلامية معاصرة، د. محمد شحرور، المرجع السابق، ص44.

(6) سورة التحريم، الآية 12.

(7) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، المرجع السابق، ص300.

(8) سورة الإخلاص، الآية 1.

(9) سورة الأنعام، الآية 19.

(10) الكتاب والقرآن، المرجع السابق، ص72.

(11) سورة النساء، الآية 164.

(12) سورة الأعراف، الآية 143.

(13) الكتاب والقرآن، المرجع السابق، ص22.

(14) الكتاب والقرآن، المرجع السابق، ص 308-311-312.

(15) الكتاب والقرآن، ص 291.

(16) الكتاب والقرآن، ص 60.

(17) سورة الرحمن، الآية 7.

(18) النص ـ السلطة ـ الحقيقـة، د. نصر حـامد أبـو زيـد، المركـز الثقافي العربي، بيروت ط1 لعام 1995، ص 78-79.

(19) سورة الفرقان، الآية 45.

(20) سورة الفرقان، الآية 46.

(21) الكتاب والقرآن، المرجع السابق، ص 204.

الفصل التاسع

مشروعية حق إبليس في تحكيم العقل، وعدم مشروعية هذا الحق بالنسبة إلى الإنسان

عندما يحكم العقل فيما هو موجود، فإن ذلك الوجود يحتل موقعه الصحيح لدى محكم العقل. واحتلال الموقع الصحيح، ليس معناه الاحتواء أو تقليل الفاعلية لذلك الموجود. فبعد أن حكم الإنسان عقله، وعلم الكثير من صفات وخصائص بعض النجوم والكواكب والمذنبات، ازدادت أهمية تلك الظواهر الكونية لديه أكثر مما كانت من قبل عندما كان يحيطها بالقدسية والخوف من أعراضها، إلا أن الإنسان ما زال عاجزاً عن احتواء تلك الأجرام والتأثير عليها. كذلك تحكيم العقل فيما يخص ا لله يزيد الإنسان اقتراباً منه، ويصبح تقديسه له غاية في حد ذاتها، وليس رغبة في ثواب أو رهبة من عقاب، كما هي الحال في تقديس الإنسان البدائي لظواهر الطبيعة. فإذا لم يكن إيمان الإنسان با لله إيمان من ينظر إليه على أنه غاية، فما الفرق بين ذلك الإيمان، وإيمان من يعتقد أن قوانين الطبيعة هي التي تتحكم بمجريات الكون ويسعى للاستفادة من تلك القوانين بجلب النفع ودفع الضرر، حيث أن

كلا الإثنين لا يقدم الأدلة الكافية التي يقبلها العقل عن صحة اعتقاده.

وإذا كان الطبيعيون عاجزين عن تقديم الأدلة الكافية عن صحة اعتقادهم لافتقارهم إليها، كون تقديم مثل تلك الأدلة رهنا بانتفاء واجد للوجود وهذا ممتنع، فإن تقديم المؤمنين للأدلة عن صحة اعتقادهم بوجود خالق للكون هو رهن بمعرفة أدق لذلك الخالق وهذا ما يتطلب إمعان النظر. إلا أنه في الوقت الذي يسعى فيه الطبيعيون لتوسيع معرفتهم عن الطبيعة، لإثبات صحة اعتقادهم، يزداد الحظر على معرفة الله عن طريق العقل لدى المؤمنين وكأن الطبيعيين واثقون من صحة اعتقادهم رغم بطلانه، والمؤمنين متشككون في اعتقادهم رغم صحته. وإذا كانت بذكر الله تطمئن القلوب، فبمعرفته العقلية تهدأ النفوس، التي أريد لها أن تكون مضطربة خائفة من الله، لا مؤمنة به.

إذا كانت الذهنية السائدة تنزع إلى زيادة الحجب بين الإنسان وخالقه فإن من يفترض فيهم إزالة تلك الحجب، استتروا بها بدل أن يرفعوها: فالمعتزلة مثلاً، وهم القائلون بحرية العقل في التفكير، ووجوب فهم القرآن على ما يقتضيه العقل، قيدوا حرية العقل في التفكير بتصورهم أن مطلقية الله لا تجوز إدراك العقل لذلك المطلق الذي (ليس كمثله شيء)، وأخلوا بمقولتهم التي ترى وجوب فهم القرآن على ما يقتضيه العقل، بتحديد تأويلاتهم بآيات دون أخرى، فحصروا التأويل بما رأوه على أنه آيات متشابهات، وذلك باستخلاص معانيها بما يتفق مع الآيات التي

رأوها على أنها محكمات، أي بردّ المتشابه من القرآن إلى محكمـه. لقد فهم المعتزلة مثلاً الآيات التي لا تتفق مع الآيـة السـابقة (ليس كمثله شيء) عن طريق التأويل والمجاز كالآيات التي يفهم منها أن هناك تشابهاً بين بعض ما وصف ا لله به نفسه وبين جوارح البشر كالآيـة ﴿..ثـم استوى علـى العـرش..﴾[1] أو ﴿..يـد ا لله فـوق أيديهم..﴾[2] لكي يتجنبوا تشبيه ا لله بما يشبه به البشر. ومـع أنـه لا أحـد سـوى البشـر حـدد التقيـد بـالمعنى الحـرفي للآيـة الأولى والأخـذ بـالمعنى المجـازي للآيتـين الأخريـين، فقـد تم اعتبـار هـذا التحديد لدى المعتزلة وغيرهـم وكأنه تحديد إلهي، وأفضى ذلك إلى تقييد حرية التفكير في معرفة ا لله عن طريق العقل. وهذا ما جعـل من يدعون أنهم أنصـار الاتجـاه العقلـي في التفسـير ومعـارضيهم، يلتقـون في نقطـة واحـدة تتلخـص في تقييـد حريـة الفكـر وإعاقـة محاولته للتطلع للإحاطة بمعرفة الحقائق، حيث حددت تلك الحرية، بوجوب حجب العقل عن المعرفة بالحقيقة الإلهية وما تفضي إليه.

إن دماغ الإنسان هو الذي يطلق الأفكار والتصـورات الـتي تعقل بها المواضيع، كما أن ما يعقله الإنسان هـو الـذي يحـدد لـه منطلقات تفكـيره، فـإذا قيـد الدمـاغ عـن إطـلاق الأفكـار باتجـاه موضوع ما، واستمر هذا التقييد فترات طويلة، فإن معرفة الإنسان بذلك الموضوع تكون خاطئة وفي أحسن الأحوال تكـون ناقصـة، وبناء علـى معرفتـه تلـك يتكـون عقلـه، الـذي يختلـف عـن عقـل الإنسان الذي تكوّن نتيجة حريـة التفكـير، دون قيـود، حيـث أن عقل الإنسان الأول لا يعمل إلا باتجاه واحد، أو اتجاهات محـددة،

بينما عقل الإنسان الثاني يعمل في كافة الاتجاهات. إن دماغ الإنسان هو كأي عضو من أعضائه ينشط بالعمل ويخمل بالكسل، إلا أنه العضو الوحيد غير المقيد عن العمل بكل طاقاته، فإذا كان اللسان مقيداً بوجوب عدم التلفظ بالسوء، واليد بعدم الإيذاء كالسرقة والقتل، فإن الدماغ غير مقيد عن التفكير ولقد أكد نبينا ذلك: عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم* قال: (إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به) . والحديث يشير إلى حرية التفكير بما يتطلب التجاوز والغفران، أي حرية التفكير بما هو سيء، فكيف إذا كان تفكير الإنسان باتجاه معرفة الله؟ إن المعرفة العقلية للإله ليس معناها معرفة حسية أي أنها ليست معرفة بأبعاد، بل إدراكاً كإدراك كل الحقائق التي تدرك بالعقل دون الاعتماد على الحواس. إنه مثلاً يحق لنا أن نعرف اسم الباري، فالله هو اسم الذات الإلهية، ويحق لنا أن نعرف زمن وجوده فهو قديم وأزلي، ويحق لنا أن نعرف صفاته فهو قديم قادر عالم وحي، ولا يحق لنا أن نتصور أو ندرك ذات صاحب تلك الصفات وذلك لعصمتنا من الكفر، وكأن المعرفة العقلية كفر، والجهل بها إيمان.

لنترك للعقل حريته في التفكير فهو سيقف عند الحد الذي يعجز عن تخطيه، فالله ليس بحاجة للحماية مما لا يريد. إن الكثير

---

* مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت ط2، المجلد الثاني، ص 474.

من ظواهر الطبيعة ما زال العقل عاجزاً عن فهمها وتفسيرها، فما بالك بمعرفة ما لا يرغب الله في إطلاع أحد عليه؟ إن الذين يحجرون العقل لعصمة الإنسان من الكفر، هم في الحقيقة يحجبونه لعصمة أنفسهم من أن تفقد سلطانها على الناس. إن مثل هذا التقييد للعقل هو الذي أعاق أصحاب (الاتجاه العقلي في التفسير لدى المسلمين) عن الوصول إلى الحقائق، إذ تم تسويغ تقييد العقل عن التفكير بمقولة "إن الكلام الإلهي هو الحقيقة الكاملة" وما علينا سوى معرفة الكلام الإلهي وإدراك معانيه حتى نصل للحقيقة، ومن ثم تم اختزال معرفة الكلام الإلهي، وإدراك معانيه إلى فهمنا لذلك الكلام على أنه الحقيقة، وبهذا تكون الحقيقة التي نتوصل إليها هي الحقيقة التي توصل إليها عقلنا بعد أن فرضنا عليه التوجه نحوها، ومنعناه من أن يتجه اتجاهاً (شيطانياً) كما يقول الشهرستاني في الملل والنحل، وذلك رداً على (تساؤلات إبليس) التالية والتي صاغها الإنسان نيابة عن الشيطان:

قال (إبليس) كما نقل عنه: إني سلمت أن الباري تعالي إلهي وإله الخلق، عالم قادر، ولا يسأل عن قدرته ومشيئته، وأنه مهما أراد شيئاً قال له كن فيكون، وهو حكيم، إلا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة. قالت الملائكة: ما هي؟ وكم هي؟ قال لعنه الله: سبع.

الأول منها: أنه قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل مني فلم خلقني أولاً؟ وما الحكمة في خلقه إياي؟.

والثاني: إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيئته، فلم كلفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في هذا التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة، ولا يتضرر بمعصية؟.

والثالث: إذا خلقني وكلفني فالتزمت من تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت، فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد في معرفتي وطاعتي إياه؟.

والرابع: إذ خلقني وكلفني على الإطلاق، وكلفني بهذا التكليف على الخصوص، فإذا لم أسجد لآدم، فلم لعنني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلا قولي: لا أسجد إلا لك؟.

والخامس: إذ خلقني وكلفني مطلقاً وخصوصاً، فلم أطع فلعنني وطردني، فلم طرقني* إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي، فأكل من الشجرة المنهي عنها، وأخرجه من الجنة معي؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم، وبقي خالداً فيها؟.

والسادس: إذ خلقني وكلفني عموماً، وخصوصاً، ولعنني، ثم طرقني إلى الجنة، وكانت الخصومة بيني وبين آدم، فلم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني، وتؤثر فيهم وسوستي ولا

---

* طرقني: جعل لي طريقاً.

يؤثر في حولهم وقوتهم، وقدرتهم واستطاعتهم؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين، كان أحرى بهم، وألين بالحكمة؟.

والسابع: سلمت هذا كله، خلقني وكلفني مطلقاً ومقيداً، وإذا لم أطع لعنني وطردني، وإذا أردت دخول الجنة مكنني وطرقني، وإذ عملت عملي أخرجني ثم سلطني على بني آدم، فلم إذاً استمهلنه أمهلني، فقلت: ﴿أنظرني إلى يوم يبعثون﴾(الأعراف، آية 14) - ﴿قال فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم﴾ - الحجر آية 37-38 - وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشر؟.

قال: فهذه حجتي على ما ادعيته في كل مسألة.

ويعلق الشهرستاني على تساؤلات إبليس بقوله: فاللعين الأول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق، والأول غلوّ والثاني تقصير. فثار من الشبهة الأولى مذاهب: الحلولية، والتناسخية، والمشبهة، والغلاة من الروافض، حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الإله.

وثار من الشبهة الثانية مذاهب: القدرية، والجبرية، والمجسمة، حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين)[3].

ومن الطبيعي أن تحكيم العقل الذي تحدث عنه الشهرستاني، ليس هو عقل إبليس بل عقل الإنسان الذي فهم أن ما ورد في القرآن عن إبليس متناقض مع العقل، إذ ليس من الحكمة أن يتسلط إبليس على بني آدم هذا التسلط الذي لا يقبله العقل، فجبن أن يعترف بمنطق إبليس رضوخاً لفهمه الخاطئ للقرآن رغم إيمان عقله بذلك المنطق، وهذا جعله أسيراً لفهم خاطئ، وقبل شاء أم لم يشأ بحق إبليس وحده أن يحكم عقله فيما يخص الله. وأكثر ما يتجلى حجب العقل عن التحكيم فيما يخص الله يتجلى في موضوع قدم وأزلية الله، وإذا كان قد تم الاختلاف بين المسلمين في وجهات نظر عيديدة، فإنه مما لم يختلفوا فيه هو أن الله قديم أزلي وأبدي، إلا أن التعريفات التي أعطوها للفظي أزلي وقديم لم تتطابق أو تؤدي المعنى الذي أرادوه، وهو أن الأزلية والقدم ليس لهما ابتداء ليتفق ذلك مع ما كلفوا أنفسهم به بتحديد قدم وأزلية الله بأنهما ليس لهما ابتداء ورغم أن المعنى الذي وردت فيه لفظة (قديم) في القرآن تفيد جميعها المحدودية والابتداء، إلا أن المعاني التي أعطيت لهذا اللفظ ورديفه لفظ الأزل كانت مخالفة لذلك، ولنستعرض أولاً ما ورد في القرآن حول لفظ (القدم) ثم نناقش بعدها بعض التعريفات للفظي الأزل القدم والأبد:

قال تعالى: ﴿قالوا تا لله إنك لفي ضلالك القديم﴾[4]، ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾[5]، ﴿وقال

الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم﴾[6].

فالآية الأولى عن يعقوب والد يوسف عندما قال له أولاده بعدما تركوا أخاهم يوسف في الجب ﴿إنك لفي ضلالك القديم﴾، وقدم (ضلال) يعقوب لا يمكن أن يتعدى تاريخ ولادته، كما أن (العرجون القديم) الوارد ذكره في الآية الثانية، والذي هو الغصن الذي يحمل التمر في شجرة النخيل، لا يمكن أن يتعدى تاريخ خلق شجر النخيل. و(الإفك القديم) الوارد في الآية الثالثة لا يمكن أن يتعدى خلق المخلوقات التي يمكن لها أن تكون أفاكة، وكل تلك المعاني للفظ القدم الوارد في الآيات السابقة تفيد المحدودية والابتداء، غير أن المعاني التي أعطيت لهذا اللفظ ورديفه لفظ الأزل كانت مخالفة لذلك، ولنستعرض ونناقش بعض التعريفات لألفاظ الأزل، القدم، والأبد حسب ما وردت في المعاجم، إلا أننا نبتدئ بتعريف الوجود والوجودية أولاً.

ورد في معجم "فاكهة البستان" أن: (الوجودية خلاف العدم، وأوجد الله الشيء جعله موجوداً، وأوجده من عدم خلقه فوُجد أي خلق)[7]. وحسب هذا التعريف فإن الوجودية خلاف العدم، وهذا يعني أنه لا وجود في العدم، كما أن الله يوجد الشيء ويجعله موجوداً بخلقه من العدم. فالإيجاد أو الخلق يلي العدم، لأنه يخلق منه ولا يمكن أن يسبقه. وإيجاد الوجود وخلقه تم بفعل الله، وقد أوجده من عدم، والعدم لامتناه وبلا صفات وعندما نصف الوجود بأنه لامتناه في القدم، مثلاً نكون قد

أدخلناه في دائرة العدم الذي أوجده الله منه وهذا محال. فالوجود لا يمكن أن يشمل تعريفه العدم لأنه خلافه، كما أن وصفنا للوجود بأنه غير متناه في القدم معناه أنه لم يوجد بفعل فاعل، والوجود محدث وكل محدث متناه وله ابتداء، أما في تعريف الأزل فقد قيل: (الأزل بالتحريك القدم الذي ليس له ابتداء، والأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي)(8). وتعريف الأزل هذا ناجم عن قصور معرفتنا بتاريخ إيجاد الوجود، فرأينا أنه غير متناه وليس له ابتداء، وهو ما يناقض عقيدتنا التي تبين أن تاريخ ابتداء الوجود هو تاريخ خلق الله له، وإذ كان الله قد حدد في كتابه التواريخ بالأحداث، كأن يحدد تاريخ رحيل بني إسرائيل عن أرض مصر بالأحداث التي وقعت لهم، ابتداءً من كيد فرعون لموسى، وحتى عبور البحر، فإن علم التاريخ أصبح بإمكانه أن يضع تلك الأحداث، ويجمل أحداث الكون الأخرى في سياقها التاريخي نسبياً، إلا أنه كلما توغلنا في الماضي ضعفت دقة التواريخ التي يحددها العلم للأحداث، غير أنه في الوقت نفسه كلما تقدمت العلوم أمكن وضع تواريخ أكثر دقة للأحداث من ذي قبل. وعليه، فقد قدر تاريخ ابتداء وجود الكون بـ 16 مليار سنة، وهذا زمن يبدو للإنسان وكأنه غير متناه في القدم "أزلي". وعليه فإن تعريف الأزل بأنه (استمرار الوجود في الماضي إلى غير نهاية فهو ما لا يكون مسبوقاً في العدم)(9) يكون تعريفاً غير صحيح من الناحية المنطقية، لأن الوجود في الماضي أولاً لا يكون إلى غير نهاية كونه محدثاً، وثانياً هو مسبوق بالعدم، وليس لا

مسبوقاً به، لأنه لو لم يكن مسبوقاً بالعدم لكان العدم مسبوقاً به أو متداخلاً معه، وهذا مخالف للعقل والمنطق. فتعريفنا للأزل بأنه لامتناه في القدم يصح فقط إذا اشتمل تعريفنا على الوجود في الماضي مع العدم الذي يسبقه، وهذا ما يعطي اللفظ مدلوله الذي نريده وهذا ممتنع كما أنه يتناقض مع التعريف السابق الذي يفيد بأنه ـ أي الأزل ـ (هو ما لا يكون مسبوقاً بالعدم)، إلا أن أبا البقاء الكفوي ــ وكأنه لم يرتح لمثل التعريفات السابقة للأزل فعرفه تعريفاً قريباً مما يراد له أن يكون في بداية تعرفه، إلا أنه عاد في نهاية التعريف إلى معاني التعريفات السابقة نفسها، وكأن كلاً من بداية تعريفه ونهايته قيلا في وضعين له مختلفين، يقول الكفوي: (الأزل هو اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته، من الأزل وهو الضيق، والأبد: اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته، من الأبود: وهو النفور)[10]. وبهذا التعريف يكون عدم تحديد بداية للأزل ليس ناجماً عن الاستحالة أو لأنه لا بداية له، وإنما عن ضيق القلب، وهذا صحيح لأن الإنسان ليضيق قلبه فعلاً عند تحديد بداية الأزل لعدم وجود الوسائل والأدوات اللازمة لتحديد ذلك بدقة، وذلك نتيجة تباعد الشقة بيننا وبين الأزل، إلا أن صاحب التعريف عاد وأضاف:

(فالأزل بالتحريك: هو ما لا بداية له في أوله كالقدم: والأبد: ما لا نهاية له في آخره كالبقاء ـ يجمعهما واجب الوجود كالاستمرار، فإنه ما لا نهاية له في أوله وآخره)[11].

وبهذا لم يستطع الكفوي تصور أزل بلا وجود حيث يجمعه مع الأبد (واجب الوجود) أو (ا لله الموجود) في الوقت الذي يريد فيه أن لا يكون له بداية، لذا عرفه على مرحلتين: المرحلة الأولى حدد فيها للأزل بداية كونه مرتهناً بوجوب الوجود، والوجود له بداية، إلا أن تلك البداية هي مما يضيق القلب عن تقديرها، وفي المرحلة الثانية عرف الأزل بأنه (لا بداية له في أوله)، إلا أنه يجمعه مع الأبد واجب الوجود، مما يعني أنه يجب أن يكون له بداية. وإذ كان بإمكاننا حالياً القول بأن الأبد لا نهاية له في آخره، لعدم معرفتنا زمن نهاية الوجود الذي نحيا فيه، فإنه لا يصح أن نقول عن الأزل أنه لا بداية له في أوله، إذا اقترن بوجوب الوجود، أي إذا كان يصح أن يقترن الأبد الذي لا نهاية له في آخره، حسب تصورنا، بوجوب الوجود فإن ذلك لا يصح على الأزل الذي نعرف أنه لا يمكن أن يبتدئ قبل خلق الوجود، وخلق الوجود له ابتداء.

وإنني أرى أن تعريف الأزل يكون صحيحاً إذا قلنا: الأزل: هو ابتداء خلق الوجود بعد العدم. إلا أن مثل هذا التعريف هو ما تحاشاه المعجميون لأن همهم كان ينصب على إيجاد مدلول للفظ الأزل يتناسب وما كلفوا أنفسهم به في وجوب معرفة قدم وجود الباري فأتت تعريفاتهم مخالفة للمنطق، ومخالفة لمقاصدهم، إذ أنه إذا كانت أزلية الباري ليس لها ابتداء وفي الوقت نفسه مقترنة بوجوب الوجود حسب ما عرف به الأزل، فإن للوجود بداية، وإذا كانت التعريفات السابقة للأزل مقبولة من الناحية الاعتقادية فهي غير كذلك من الناحية العقلية لأن العقل لا يقبل إلا بمعان

محددة ومتوافقة للألفاظ، ولا يقبل معياراً آخر للحصول على تلك المعاني.

إن أزلية الباري من تاريخ معرفتنا به لا يمكن أن تكون متجذرة في غير الوجود، وإن الإنسان سيحاسب على اعترافه ومعرفته با لله ابتداءً من معرفته لوجوده، أما قبل ذلك فالإنسان غير مكلف بالمعرفة التي هي في علم ا لله، وإذا تحدثنا عن وجود ا لله دون الاستناد إلى ما في كتابه، نكون شاركناه علمه، أما تصورنا بأن وصفنا له بالقدم والأزلية ـ والذي لم نستطع أن نعطي لهذين اللفظين المعنى الذي نرغبه والذي يفيد بعدم الابتداء واستمرار الوجود في الماضي إلى غير نهاية ـ يبعدنا عن تشبيهه بالمحدثات، فإن مثل هذا التصور يلزمنا بأن نفهم أن أزلية وجود ا لله داخلة في دائرة العدم، وهذا أمر غير ممكن لا على الباري ولا على أي موجود في الوجود، لذا لا نستطيع سوى القول أن ا لله موجود، ومعرفتنا به محدثة ومعرفتنا بوجوده لا تكون إلا ضمن قوانين معرفة التواجد، ونحن مأمورون بعبادته والإقرار بوحدانيته ووجوده كما عرفنا عليه كتابه، وتبتدئ معرفتنا با لله كما عرفنا هو على نفسه، وذلك ابتداءً من خلقه السموات والأرض، أي خلقه (المُلك) ثم استوائه على عرش هذا الملك بعد ذلك ﴿إن ربكم ا لله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش..﴾[12]. وهي معرفة مبتدأة ومتناهية والبحث عن معرفته قبل ذلك هو بحث فيما لم يعلمنا ولم يكلفنا به. ومحاولة معرفة ا لله قبل خلقه الكون هو أقل صواباً من اقتصار معرفتنا له منذ الفترة التي أعلمنا بها بخلقه للكون. ذلك لأننا في الحالة الأولى

نكون نحن الذين حددنا لاابتدائية وجوده بينما في الحالة الثانية نكون حددنا ابتداء معرفتنا بوجوده كما أعلمنا هو بذلك. وليس المهم قدم الله بمعنى القدم الذي ليس له ابتداء، وإنما المهم أنه خالق كل شيء، ويكفيه من القدم ليكون كذلك أن يكون وجوده أسبق من كل ما أوجده.

إن ما ورد في التراث الإسلامي حول موضوع قدم وأزلية الله، كان بسبب التصور بأن الله إن لم يكن قديماً (ليس له ابتداء) فهو محدث، وكل محدث مخلوق والله لا يمكن أن يكون إلا خالقاً، وكانت صياغة معنى (الأزل والقدم) استجابة لمثل هذا التصور. يقول تعالى في كتابه: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد﴾[13]. ونحن نؤمن بمن لديه مثل هذه المزايا على أنه الله، وسنحاسب على الإيمان كما ورد وصفه لذاته في كتابه، إلا إذا أردنا أن نحدد له صفات أخرى لم يعلمنا بها. لذا فإن ما ورد في التراث الإسلامي ولم يرد في القرآن ما يؤيده، هو تصور بشري، وقد شمل مجمل التصورات ابتداءً من تنزيه الله عن التشبه بالمحدثات إلى تشبيهه بمحدثات متعددة ومنها الإنسان نفسه كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (شهادة ابن حجر العسقلاني حيث نقل الكثير من الاتهامات الموجهة ضد ابن تيمية، والتي تتلخص في قوله بجواز الانتقال على الله والنزول والصعود والاستقرار، وأن له جوارح وأعضاء من رجل وعين ويد ونحو ذلك، ونسب إليه قوله أن الله ينزل كنزولي هذا، ونزل عن المنبر درجتين)[14].

إن الأخذ بأي من التصورات البشرية عن الصفات الإلهية هو أخذ خاطئ، وإن صدف ووافق الصواب لأنه خارج إطار التكليف، والأخذ به وإن صادف الصواب هو ليس أخذاً بالصواب، بل بالتصور البشري عنه. إن وصفنا ا لله بالقدم والأزلية حسب ما نريد أن يكون معنى هذين اللفظين (يحد) ا لله ضمن اصطلاحنا وفهمنا الخاطئين لهذين اللفظين، وهو أسوأ من وصفه وصفاً خاطئاً بلفظ ذي معنى عقلي محدد.

لقد حدث الوجود ضمن الزمن وا لله موجود في الوجود، وأزليته أزلية معرفتنا به. إن ا لله أعلمنا بوجوده و لم يعلمنا بأزلية ابتداء ذلك الوجود، ولكل موجود مغزى من وجوده. فالإنسان وجد ليعبد ا لله، وا لله موجود ليعبده الإنسان، والعجز عن الإجابة عن أسئلة ما زالت الإجابة عنها صعبة، جعل تحديدنا لمعاني الأزل والقدم بعيداً عن المنطق.



هوامش الفصل التاسع

(1) سورة الأعراف، الآية 54.

(2) سورة الفتح، الآية 10.

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط1 1990، ص 3-4-5.

(4) سورة يوسف، الآية 95.

(5) سورة يس، الآية 39.

(6) سورة الأحقاف، الآية 11.

(7) معجم فاكهة البستان، الشيخ عبد ا لله البستاني، المطبعة الأميركانية، بيروت عام 1930، ص 1601.

(8) معجم فاكهة البستان، المرجع السابق، ص 26.

(9) الجرجاني، التعريفات، المستشار محمد سعيد العشماوي، مجلة العربي، العدد 463 لعام 1997، ص 38.

(10) الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء الكفوي، القسم الأول، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ط2 لعام 1981، ص115.

(11) الكليات، المرجع السابق، ص115.

المحتويات

(12) سورة الأعراف، الآية 54.

(13) سورة الإخلاص.

(14) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج1، مجلـة روز اليوسـف عدد 3567 تاريخ 21/10/ 1996، ص76.





ونحن على أبواب الألفية الثالثة، لا يزال الجدال محتدماً بين تيارين كبيرين من الآخذين بالتشريعات الإسلامية، انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة النبوية؛ تيار سلفي ينادي بالأخذ الحرفي للنصوص وتطبيقها كما طبقت في صدر الإسلام، أي قبل أربعة عشر قرناً من الزمان؛ وتيار يرى أن الدين الإسلامي، هو دين ديناميكي نادى بأخذ عامل الزمن وتطور العلوم بعين الاعتبار، ويعتقد أيضاً أنه لا سبيل إلى إنهاض هذه الأمة إلا ببث روح الحركة في شرائعها وعقائدها وتفسيرها بما يتلاءم مع روح العصر الذي نعيش فيه، ويرى أن هذا الفعل لا يتناقض مع روح الإسلام بشيء.

ويأتي هذا الكتاب ليساهم في إظهار الروح الديناميكية لهذه الشرائع، وتحريرها من نمطيتها وجمودها لتصبح قابلة في أن تعيش فينا ونعيش فيها دون ضرر ولا ضرار. وننوه إلى أن هذه هي المحاولة الثانية للكاتب بهذا الصدد، بعد محاولته الأولى في كتاب "القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي".

الناشر



دارحوران للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا ـ دمشق ص . ب 32105

6713079 ✆